فخر الدين الرازي

دكتور
فتح الله خليف
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٧٦

دار الجامعات المصرية
٢٢ شارع سوتير - اسكندرية
تليفون ٢٢٤٦,٩

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

عكفت على دراسة فخر الدين الرازى سنوات طويلة فى الاسكندرية وفى كيمبردج بحثت فيها بعض نواحى تفكيره . ففى الاسكندرية بحثت موقفه من الكرامية فى رسالة حصلت بها على درجة الماجستير عام ١٩٥٩ . وكانت مناظراته مع علماء بلاد ما وراء النهر موضوعا لرسالة الدكتوراه التى تقدمت بها لجامعة كيمبردج عام ١٩٦٤ . وقد نشرت هذه الرسالة باللغة الانجليزية فى سلسلة :

RECHRCHES

publiees sous la direction de L'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth

تحت عنوان :

ASTUDY ON FAKHR AL - DIN AL-RAZI

And His Controversies In Transoxiana, Dar al-Mashreq, Beyrouth, 1966.

غير أن هذه الأبحاث لم تمس جوانب أخرى من تفكير فخر الدين الرازى كالتفسير والفلسفة وكثير من آرائه الكلامية التى لم تسمح هـــذه الأبحاث بتناولها . فجاء هذا الكتاب مكملا لهذه الجوانب الفكرية الهامة التى لم أطرقها من قبل . وإنى لأرجو أن أكون قد وضعت لبنة فى كل جانب من هذه

الجوانب حتى تتضح المعالم الأساسية للبناء الفكرى الضخم الذى خلفه لنا فخر الدين الرازى أكبر مفكر فى العالم الإسلامى جاء بعد الغزالى .

وأود أن أقول هنا إن الفصل الأول الذى يتناول حياة الرازى وأعماله يكاد يكون ترجمة للفصل الذى قدمت به دراستى للمناظرات التى نشرت باللغة الانجليزية ، كما أنى استفدت فى الفصل الثانى الذى يتناول آراءه الفقهية من دراستى للمناظرات فى مسائل الفقه والأصول .

وقد اختتمت الكتاب بطائفة النصوص اخترتها من كتابات فخر الدين الرازى وراعيت فى اختيارها أن تغطى جميع الجوانب الفكرية التى عرضت لها فى هذا الكتاب .

رمل الإسكندرية ١٩٦٩ — فتح الله خليف

فهرس محتويات الكتاب

صفحة

الفصل الرابع
الكلام

الفصل الخامس
الفلسفة

صفحة

نصوص مختارة

الفصل الأول

فخر الدين الرازى: الرجل وأعماله

١ - تباين الناس فيه

روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «يبعث لهذه الأمة فى كل مائة سنة من يجدد لها دينها» (١). قيل (٢): فكان على رأس المائة الأولى عمر بن عبد العزيز (المتوفى ١٠١ هـ/ ٧٢٠ م)، وعلى الثانية محمد بن إدريس الشافعى (المتوفى ٢٠٤ هـ/ ٨٢٠ م)، وعلى الثالثة أحمد بن سريج (المتوفى ٣٠٦ هـ/ ٩١٨ م) وعلى الرابعة أبو بكر الباقلانى (المتوفى ٤٠٣هـ/ ١٠١٣ م)، وعلى الخامسة أبو حامد الغزالى (المتوفى ٥٩٥ هـ/ ١٠١٣ م)، وعلى السادسة فخر الدين محمد بن عمر الرازى (المتوفى ٦٠٦ هـ/ ١٢١٠ م).

ولكن الشيخ فتح الدين بن سيد الناس يحدثنا عن ابن جبير أنه قال: «دخلت الرى فوجدت ابن خطيبها (فخر الدين الرازى) قد التفت عن السنة، وشغلهم بكتب ابن سينا وأرسطو» (٣). وفى رأى ابن حجر العسقلانى أن

---

(١) رواه أبو داود وأحمد بن حنبل، أنظر:

Wensink, *Concordance et Indices de la Tradition musulmane* Livraison XVIII., vol 3 p. 2.

(٢) الخوانسارى، محمد زين العابدين، روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات ج ٤ ص ١٩٢، القاهرة ١٣٠٦هـ - ١٨٨٨م.

(٣) الصفدى، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٥١ تحقيق H Ritter, Even Dedering استانبول ودمشق ١٩٣١ - ١٩٥٩.

أن الرازي « له تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تورث حيرة » (١) . وقيل إن سراج الدين السرمياحي المغربي قال في حق الرازي : « يورد شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق ، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية من الوهاء » (٢) ، أو بعبارة أخرى كما يقول أبو شامة المقدسي : « كان يقرر في مسائل كثيرة مذاهب الخصوم وشبهم بأتم عبارة ، فإذا جاء إلى الأجوبة اقتنع بالاشارة » (٣) ، أو كما قال بعضهم : (يورد الشبه نقدا ويحلها نسيئة (٤) . أما الشهرزوري فيرى أن الرازي شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية التي تخبط فيها خبط عشواء ... لم يظفر بالحكمة على جليتها) (٥)

كيف نفسر هذه الآراء المتباينة حول الرازي ؟ هل نفسرها في ضوء هذه العبارة اللطيفة التي ذكرها الجاحظ : « يستدل على نباهة الرجل من المضاين يتباين الناس فيه ، ألا ترى أن عليا رضى الله عنه قال : يهلك في فتيان : محب مفرط ، ومبغض مفرط وهذه صفة أنبه الناس وأبعدهم غاية في مراتب الدين

---

(١) ابن حجر العسقلاني ، لسان الميزان ج ٤ ص ٤٢٦ ، حيدر آباد ١٣٣٠–١٩١٢

(٢) المرجع السابق ج ٤ ص ٤٢٨ .

(٣) المقدسي ، ابو شامة ، شهاب الدين ابو محمد عبد الرحمن ابن اسماعيل ، تراجم رجال القرنين السادس والسابع المسمى بذيل الروضتين ص ٦٨ ، القاهرة ١٣٦٦ – ١٩٤٧ .

(٤) ابن حجر العسقلاني ، لسان الميزان ج ٤ ، ص ٤٢٧ .

(٥) الشهرزوري ، شمس الدين محمد بن محمود ، روضة الأفراح ونزهة الأرواح مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

وشرف الدنيا [١] . ولا شيء أصرح مما قدمنا من نصوص يدل على مقدار تباين الناس في فيلسوفنا .

أما نباهة الرازي فقد شهد له بها من لم ترد لهم شهادة ، شهد له محي الدين بن عربي شيخ الصوفية المعاصر له ، ووجه اليه رسالة يقول فيها « وقد وقفت على بعض تواليفك ، وما أيدك الله به من القوة المتخيلة ، وما منحكه من الفكر الجيد » [٢] ، ورجاه سلوك الطريقة قائلا : « ومثلك من يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة الرفيعة » [٣] . ويندر أن تصدر مثل هذه الشهادة من جانب صوفي في حق متكلم أو فيلسوف .

بل إن الذين وصفوا الرازي بالتخبط والتحير في مذاهب الجاهلية قد اعترفوا له بالفطنة . وهذا هو الشهرزوري يقول : واعلم أنه وإن لم يظفر بالحكمة على جليتها إلا أنه كان شديد الاستعداد ، قوى النفس في استخراج اللطائف والفوائد من كلام الحكماء » [٤] .

أم نفسر هذا التباين حول منزلة الرازي مستعينين بما يقصه علينا رشيد الدين الهمذاني من أحوال الدنيا والناس معه : « وكان السلطان الجايتو . ذلك

---

(١) ابو ريدة ، محمد عبد الهادي ، ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٧٠ ، القاهرة ١٣٦٥ — ١٧٤٦ .

(٢) ابن عربي ، محيي الدين ، رسالة إلى الأمام الرازي ص ١ ضمن مجموعة رسائل بن عربي ج ١ ، حيدر آباد ١٣٦٧ — ١٩٣٨ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ، ص ٤ :

(٤) الشهرزوري ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

الأمير المستنير ، يكرد لى دائماً ، أثناء الأحاديث التى كانت تجرى بينه وبينى ، أن العالم هدف دائم لهجوم الجاهلين والحاسدين ، وأنى لابد أن أكون عرضة لذلك مادمت أحتل منصباً هاماً ، وأملك ثروة ضخمة » (١) .

وكذلك كان فخر فخر الدين الرازى يملك ثروة ضخمة ، ويفوق أصحاب أكبر المناصب سلطة وجاها وصولجانا . نعم ، لم يشغل الرازى منصباً رسمياً طول حياته ، ولكنه عاش فى أحضـــــان السلطة والسلاطين ، وبلغ من منزلته عندهم أنه كان يأمرهم فيأتمروا (٢) ، ويعنفهم أحياناً فيقبلوا منه ذلك (٣) ، ويطلب منهم المجىء الى حلقة درسه فيمتثلوا (٤) ، وكانت دور السلطنة تعد لإقامته (٥) ، وتشيد المدارس ليلقى بها دروسه (٦) .

أما ثروته فكانت مثار عجب المؤرخين فى ضخامتها . يقول الخوانسارى : « ومن جملة ما يشهد بثروته العظيمه أيضاً هو ما نقله المحدث النيسابورى عن بعض كتب المعتزلة أنه لما توجه فخر الدين الرازى من مملكة خوارزم إلى خطة خراسان كان له ألف بغل ... ولا حصر لما كان عنده من الذهب والفضة ، ولما

---

(١) الهمدانى ، رشيد الدين فضل الله ، جامع التواريخ ج ١ ، المجلد الثانى ص ١٥٩ ترجمه عن الفارسية محمد صديق نشأت وآخرين ، القاهرة ١٩٦٠ .

(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٥٤ ، الشهرزورى ، روضـة الأفراح مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٣) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩١ ، ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٣ ، القاهرة ١٢٩٩ — ١٨٨٢ .

(٤) ابن ابى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٤ .

(٥) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٦ .

(٦) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

وصلت مقدمة حاشيته إلى خراسان كانت ساقيتها فى خوارزم ، وهو من الأمر الغريب بالنسبة إلى مثل هـذا الرجل فى الحسب »(١) . وقيـل أنه خلـف من الذهب العين ثمانين ألف دينار سوى الدواب والعقار وغير ذلك (٢) .

كان الرازى فى أول حياته فقيراً ثم فتحت عليه الأرزاق (٣) . وترجـــع أسباب ثروته إلى أمور ثلاثة : أولها مؤلفاته ، لاسيا بعد ذاع صيته، وانتشرت مؤلفاته وأقبل الناس عليها (٤) ، وربما يفسر لنا هذا سبب إقبـال الرازى على كتابة كل هذة المؤلفات العديدة . الثانى ، العطايا والمنح والهبات التى كان يمنحها له الملوك والأمراء والسلاطين الذين اتصل بهم (٥) . ويذكر المؤرخون سبباً ثالثا مؤداه أنه كان بالرى طبيب حاذق له ثروة ضخمة وله ابنتان ، وكان لفخر الدين الرازى ابنان هما ضياء الدين وشمس الدين ، فلـما مرض الطبيب وأيقن بالموت زوج ابنتيه لولدى فخر الدين ، ومات الطبيب فاستولى فخر الدين على

---

(١) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ .

(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيـات ج ٤ ص ٢٥٢ ، أبو شامه المقدسى ، تراجم رجا القرنين السادس والسابـع ص ٦٨ .

(٣) طاش كوبرى زاده ، احمد بن مصطفى ، مفتاح السعادة ومصبـاخ السيادة ج ١ ، ص ٤٤٦ ، حيـدر آباد ٣١٢٩ – ١٩١١ ، السبكى ، تاج الدين ابو نصـر عبد الوهاب بن تقى الدين ، طبقات الشافعيـة الكبرى ج ٥ ، ص ٣٥ ، القـاهرة ١٣٢٤ – ١٩٠٦ .

(٤) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٠٩ ، الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٣٩ .

(٥) ابن العماد ، عـبد الحى ، شذرات الـذهب فى أخبـار من ذهب ج ٥ ص ٢١ القاهرة ١٣٥١ – ١٩٣٢ . ابن خلـكان ، أبو العباس أحمد ، وفيات الأعيان ، ج ١، ص ٤٧٥ ، القاهرة ١٣١٠ – ١٨٩٢ .

جميع أمواله (١) . وفى رأى اليافعى أن استيــلاء الرازى على ثروة الطبيب استيلاء شرعى (٢) .

أم نفسر هذا التباين حول منزلة الرازى بأن نقف عند النصوص أنفسها متأملين فيها ومزيلين عنها خفاءها لعلنا نخفف من شدة تباينها وتعارضها ، ونقرب من وجهات النظر المتضاربة حول منزلة الرازى.

أما الحديث الذى اتخذه المؤرخون سنداً للبحث عن مجدد للدين على رأس كل مائة سنة فإن الروايات المختلفة له تضعفه . جاء فى طبقات السبكى : « وعن أبى هريرة رضى الله عنه ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها . وفى لفظ آخر : فى رأس كل مائة سنة رجلا من أهل بيتى يجدد لهم أمر دينهم » (٣) . وقيل إن الإمام أحمد بن حنبل ذكر هذا الحديث وقال : « نظرت فى سنة مائة فإذا هو رجل من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم : عمر بن عبد العزيز ، ونظرت فى رأس المائة الثانية فإذا هو رجل من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم : محمد بن إدريس الشافعى » (٤) .

وجاء الشافعية لينصبوا على رأس المائة الثالثة رجلا ليس من أهل بيت رسول الله هو ابن سريج ، وأعلنوا صراحة أنهم لم يجدوا رجلا من أهل

---

(١) الخوانسارى ، روضات الجنات جـ ٤ ص ١٩٠ ، الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٤ ص ٢٤٩ ، ابن خلكان ، وفيات الأعيان جـ ١ ، ص ٤٧٥ .

(٢) اليافعى ، عبد الله بن أسعد بن على ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان فى معرفة حوادث الزمان ، مخطوطة جامعة كيمبردج رقم [a] 79 — 1178

(٣) السبكى ، طبقات الشافعية ، جـ ١ ص ١٠٤ .

(٤) المرجع السابق جـ ١ ص ١٠٤ .

بيت رسول الله بعد المائة الثانية يصلح للقيام بمهمة تجديد الدين ، واكتفوا بأن يكون المبعوث على رأس كل مائة سنة بعد ذلك هو خير من ينصر مذهب الإمام الشافعى (١) . ولذلك قدموا بن سريج على الأشعرى .وبدأت الخلافات أيضاً حول أسماء المجددين كل عام . فعلى رأس المائة الرابعة تردد الأسماء الآتية : الشيخ أبو حامد الاسفرايينى ، الأستاذ سهل بن أبى سهل الصعلوكى ، القاضى أبو بكر الباقلانى ، كما يتردد إسم الإمام الرافعى مع فخر الدين الرازى على رأس المائة السادسة (٢) . ويعتقد الذهبى حسما لهذه الخلافات أن « من » للجمع لا للمفرد ، فى حديث « يبعث الله من يجدد » ولذلك يضع على رأس المائة الثالثة ابن سريج فى الفقه والأشعرى فى أصول الدين والنسائى فى الحديث وعلى رأس المائة السادسة الحافظ عبد الغنى فى الحديث والأمام فخر الدين الرازى فى الكلام (٣) .

ولا شك أن هذه الاختلافات فى الرواية تضعف من صحة هذا الحديث الذى اتخذ سنداً لوضع الرازى على رأس المائة السادسة ليجدد للأمة دينها، لكن يبقى مع ذلك أن الحديث كان فى حد ذاته ـ بصرف النظر عن مدى صحته ـ مناسبة طيبة كشفت لنا عن الاتجاه العام إزاء الرازى ومنزلته ، ووضعه على رأس المائة السادسة كأكبر مفكر جاء بعد الغزالى .

أما الاتهامات التى وجهت ضد الرازى وعقيدته فهى اتهامات تقليدية اتهم بها كل من اشتغل فى هذا الحقل . لقد اتهم سقراط وأعدم ، واتهم السهروردى

---

(١) السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٢ ص ١٠٥ .

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٦٦٥ ، ١٠٦ .

(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٨٩ .

وأعدم ، واتهم أبو حامد الغزالى وأحرقت كتبه (١) . فاتهام ابن جبير للرازى بأنه حاد عن السنة وشغل الناس بكتب ابن سينا وأرسطو اتهام تقليدى شائع هو عين الاتهام الذى يتهمه ابن تيمية للغزالى : « شيخنا أبوحامد الغزالى دخل فى بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منها فما قدر» (٢) ولم يشفع للغزالى عند ابن تيمية اعترافاته فى المنقذ ولا كتابته لتهافت الفلاسفة .

وكذلك اتهام الرازى بتقرير شبه المخالفين اتهام تقليدى شائع .قيل إن أحمد بن حنبل هجر الحارث المحاسبي مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا فى الرد على المبتدعة وقال له : « ويحك ، ألست تحكى بدعتهم أولا ثم ترد عليهم ،ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير فى تلك الشبهات » (٣). وعابوا على الغزالى صياغته لمذهب التعليم وترتيبه ترتيباً محكماً مقارناً التحقيق رغم أنه استوفى الجواب عنها . وأنكر عليه بعض الناس مبالغته فى تقرير حجتهم وقالوا « هذا سعى لهم ، فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها (٤) ويعترف الرازى صراحة بإتباع هذا المذهب فيقول فى كتابه نهاية العقول فى دراية الأصول « إن كتابى متميز عن سائر الكتب المصنفة فى هذا الفن بأمور ثلاثة : أولها الاستقصاء فى الأسئلة والجوابات ، والتعمق فى بحار المشكلات على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابى

---

(١) الهمذانى ، جامع التواريخ ج ١ المجلد الثانى ، ص ١٥٩ .

(٢) ابن تيمية ، تقى الدين أحمد بن عبد الحليم ، بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ج ١ ص ٢ ، ٣ ، القاهرة ١٣٢١ — ١٩٠٣ .

(٣) الغزالى ، أبوحامد ، إحياء علوم الدين ج ١ ص ٧٥ ، القاهرة بدون تاريخ ، المنقذ من الضلال ص ٣٤ ، ٣٥ ، القاهرة بدون تاريخ .

(٤) الغزالى ، المنقذ ص ٣٤ .

ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتب التي صنفها أصحاب ذلك المذهب ، فإني إنما أوردت من كل كلام زبدته ، ومن كل بحث نقاوته . حتى أني إذا لم أجـــد لأصحاب ذلك المذهب كلاما يعول عليه أو يلتفت إليه في نصرة مذهبهم وتقرير مقالتهم استنبطت من نفسي أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير ذلك المذهب وتحرير ذلك الطلب وإن كنا بالعاقبة نرد على كل رأى ، ونزيف كل رواية سوى ما اختاره أهل السنة والجماعة ، ونبين بالبراهين الباهرة والأدلة القـاهرة أن ذلك هو الذي يجب له الانقياد بالسمع والطاعة . . . . » (١) .

لا يدافع الرازي عن هذا المنهج الذي اصطنعه ، وكأني به يجد في دفاع الغزالي ما يكفيه من مؤونة الرد . يعترف الغزالي بأن الإمام أحمد بن حنبل على حق ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر . فإذا ما انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية (٢) .

أما أن الرازي كان يكتفي في الرد بالإشارة فلعل خير من أجاب عن هذه التهمة والتمس لها تعليلا نفسياً لطيفاً هو الطوفي حيث يقول « ولعمري إن هذا دأبه في كتبه الكلامية والحكمية حتى اتهمه بعض الناس (في عقيدته) ، ولكنـه خلاف ظاهر حاله ، لأنه لو كان اختار قولا أو مذهباً ما كان عنده من يخاف منه حتى يستتر عنه ، ولعل سببه أنه كان يستفرغ أقوالا في دليـــل الخصم فإذا انتهى إلى تقرير دليل نفسه لا يبقى عنده شيء من القوى ، ولا شك أن القوى

---

(١) الرازي ، فخر الدين ، نهاية العقول في دراية الأصول ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ .

(٢) الغزالي ، المنقذ ص ٣٥ .

النفسانية تابعة للقوى البدنية » (١) .

أما اتهام الشهرزورى للرازى بأنه شيخ مسكين متحير فى مذاهب الجاهلية لم يظفر بالحكمة على جليتها ، فانه اتهام أملته عصبية السهروردى لفلسفة معينة هى الفلسفة الإشراقية .

نعود بعد هذه الجولة لنزيد الأمر وضوحاً وجلاء حول شخصية الرازى باستعراض تاريخ حياته وأعماله .

٢- اسمه ومولده :

هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين ابن على ، التيمى القبيلة ، البكرى الفصيلة ، الطبرى الأصل ، الرازى المولد ، الملقب بابن الخطيب ، الإمام فخر الدين الرازى (٢) . يرجع نسبه إلى أبى بكر (٣) . ولد بالرى عام٥٤٢هـ/١١٤٨م وقيل ٥٤٤هـ/١١٤٩ م فى أسرة اشتهرت بالعلم والفضل ، فوالده الشيخ ضياء الدين عمر خطيب الرى « تفقه واشتغل بعلم الخلاف والأصول حتى تميز تميزاً كثيراً وصار قليل المثل ، وكان يدرس بالرى ويخطب فى أوقات معلومة هناك ويجتمع عنده خلق كثير لحسن ما يورده وبلاغته حتى اشتهر بذلك بين الخاص والعام فى تلك النواحى » (٤) . وقيل إنه خلف ولدين أصغرهما فخـــر الدين أما الأكبر فكان يلقب بالركن ، ولم يكن لركن الدين شأن يذكر فى العلم، وكان كثير الإزراء بأخيه فخر الدين لا سيما بعد أن ذاع اسمه واشتهر بعلمه بين

---

(١) ابن حجر العسقلانى ، لسان الميزان جـ ٤ ص ٤٢٨ .

(٢) الخوانسارى ، روضات الجنات جـ ٤ ، ص ١٩٠ ، الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ٤ ، ص ٢٤٧ ، السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ ، ص ٣٣ .

(٣) الشهر زورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

(٤) ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء جـ ٢ ، ص ٢٥ .

الناس . ولم يستطع ركن الدين أن يخفى حسده وغيرته من أخوه فكان يقول : « ما للناس يقولون فخر الدين ، فخر الدين ، ولا أسمعهم يقولون : ركن الدين » (١) فإن كان هذا هو شأن أخيه معه فما بال شأن الغريب ! وإذا كانت منزلة الرازى بين الناس قد حركت الغيرة والحقد والحسد فى صدر أخيه وأقرب الناس إليه فأولى أن تحركها فى صدر الآخرين وأن تكثر من حاسديه والطاعنين فيه وفى عقيدته . ولقد بلغت مضايقات ركن الدين لفخر الدين حداً جعلت فخر الدين يطلب من سلطان خوارزم شاه أن يعتقل ركن الدين فى أحد القلاع فاعتقله السلطان إلى أن قضى نحبه فى معتقله (٢) . ولا شك أن سلوك فخر الدين الرازى تجاه أخيه يدل على غلظ فى القلب وجحد لروابط الدم والأسرة . فإن كان الرازى قد لجأ إلى السلطان فى تنحية شقيقه عن طريقه على هذا النحو فنحن لا نستبعد تآمر الرازى وسعيه لدى السلطان لقتل الشيخ مجد الدين البغدادى بعد أن استمرت المشاحنات بينهما ، يقول الخوانسارى : « وكان بينه وبين الشيخ مجد الدين البغدادى الواعظ المشتهر فى ذلك الزمان مشاحنات شديدة ومباعدات مديدة بحيث انجر الأمر بينهما إلى أن صدر أمر السلطان بإغراق ذلك الرجل فى الماء بعد أن سعى بعض تلامذة الإمام فخر الدين الرازى عنده فى ذلك » (٣)

٣ — ثقافته :

تدل الأعمال التى خلفها لنا الرازى على أنه قد ألم بجميع فروع الثقافة فى عصره ، وأنه لم يترك علماً من العلوم أو فناً من الفنون إلا وتعلمه وصنف فيه . درس اللغة العربية وآدابها ، واللغة الفارسية وآدابها ، وكان يكتب ويخطب

(١) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ، جـ ٢ ص ٢٥ .

(٢) المصدر السابق جـ ٢ ، صـ ٢٥ — ٦ .

(٣) الخوانسارى ، روضات الجنات جـ ٤ ، صـ ١٩١ .

بها ؛ ويقرض الشعر أحياناً بها ، يقـول الصفدى : « له شعر بالعربى ليس فى الطبقة العليا ولا السفلى ،وشعر بالفارسى لعله يكون جيداً فيه[١]» ودرس الفقه والتاريخ والكلام والفلسفة ، وتعلم الطب وذكره ابن أبى أصيبعة فى طبقـــات الأطباء وقال عنه« كان قوى النظر فى صناعة الطب [١]»وقيل إنه كتب لعبدالرحمن بن عبد الكريم السرخسى الطبيب المشهور شرحا على « قانون » ابن سينا فى الطب ، ووسم هذا الشرح باسم السرخسى اعترافا له بجميل ضيافته له عندما نزل ضيفـاً عليه وهو فى طريقه إلى بلاد ما وراء النهر[٣] .

واشتغل الرازى بالكيمياء ولكنه لم يصب فيها نجاحاً ، وفى ذلك يقول ابن القفطى : « وعـن له أن تهـوس بعمل الكيمياء وضيع فى ذلك ما لا كثيراً ولم يحصل على طائل[٤] » . وعـرف السحر والفراسة والقيافة ، كما عرف الهنـدسة وعلم المناجم .

تتلمذ الرازى فى أول حياته على والده وأخذ عنه واشتغل عليه فى علم الأصول والمذهب ، فلقد ذكر اليافعى أن فخـر الدين الرازى قـــال فى كتابه الموسوم بتحصيل الحق « انه اشتغل فى علم الأصول على والده ضياء الدين عمر ووالده على أبى القاسم سليمان بن ناصر الانصارى ، وهو على إمام الحرمين أبو المعـــالى (الجوينى) ، وهـو على الأستاذ أبى اسحق الاسفراييني ، وهـو على الشيخ أبى

---

(١) الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٤ ، صـ ٢٤٩ .

(٢) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء جـ ٢ صـ ٢٣ .

(٣) ابن القفطى ، جمـال الدين أبو الحسن على بن يوسف ، تاريخ الحكماء ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ليبزج ١٣٢٠ — ١٩١٢ .

(٤) المرجع السابق ، صـ ٢٢٩ .

الحسن الباهلى ، وهو على شيخ أهل السنة أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى الناصر لمذهب أهل السنة والجماعه . أما اشتغاله فى فروع المذهب فإنه اشتغل على والده المذكور ، ووالده على أبى محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوى ، وهو على القاضى حسين المروزى ، وهو على القفال المروزى ، وهو على أبى يزيد المروزى ، وهو على أبى اسحق المروزى ، وهو على أبى العباس ابن سريج ، وهو على أبى القاسم الأنماطى ، وهو على ابراهيم المزنى ، وهو على الإمام الشافعى المطلبى رضى الله عنه تعالى (١) ، ففخر الدين الرازى فى الكلام على مذهب الأشعرى . وفى الفقه على مذهب الشافعى ، وإن كان قد استدرك على الأشعرية والشافعية جميعاً ورد عليهما فى كثير من المسائل الكلامية والفقهية (٢) .

وبعد أن مات والده قصد الكمال السمنانى وتفقه عليه (٣) ، ثم اتجه الى العلوم العقلية فدرس مذاهب المتكلمين والفلاسفة . وكان استاذه فى هذه الدراسات مجد الدين الجيلى ، وهو الأستاذ الذى تخرج فى حلقته شهاب الدين السهروردى الذى قتل متهما بانحلال عقيدته . وقد لازم الرازى مجد الدين الجيلى وسافر معه إلى مراغة حين دعى للوعظ والتدريس بها ، فاستمع الرازى له وأخذ عنه ، ودرس عليه ابن سينا والفارابى . وكان الرازى قوى الذاكرة حاد الفهم حتى قيل إنه حفظ الشامل لإمام الحرمين ، والمعتمد لأبى الحسين البصرى ، والمستصفى

---

(١) اليافعى ، مرآة الجنان ، مخطوطة كيمبردج a 79 – 1178 .

(٢) أنظر كتابنا: Kholeif *Astudy on Fakhr al-Dinal-Razi an dhis Controversies in Transoxiana*, Dar El-Ma areqf Beirut, 1966.

(٣) أنظر الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ، الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٩ ، السبكى ، طبقات الشافعية ، ج ٥ ص ٣٥ ، طاش كوبرى زاده ، مفتاح السعادة ج ١ ، ص ٢٤٧ — ٢٤٨ .

الغزالي(١) ، ويصف الصفدي مواهبه فيقول : « اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله : وهي سعة العبارة في القدرة على الكلام ، وصحة الذهن ، والاطلاع الذي ما عليه مزيد ، والحافظة المستوعبة ، والذاكرة التي تعينه على ما يريده في تقرير الأدلة والبراهين (٢) » ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه كان شديد الحرص جداً في سائر العلوم الشرعية والحكمية (٣) . وليس أدل على حرصه من بكائه عندما اكتشف خطأ اعتقاده في إحدى المسائل : « يروى أنه دخل بعض أصحابه يوماً فوجده باكياً حزيناً فسأله عن ذلك فقال : كنت أعتقد في بعض المسائل اعتقاداً منذ مدة وأزعم أن ذلك هو الصواب ، وأن ما عداه خطأ ، حتى وقع إلى بعض كلام المحصلين فيها ، فرأيت أن اعتقادي كان باطلا في هذه المدة ، فما يؤمنني أن يكون جميع علومي بهذه الصفة (٤) » .

٤ ـ رحلاته :

بعد أن اكتمل علم الرجل بدأ أسفاره على عادة علماء المسلمين، فجاب البلاد وناظر العلماء ، واتصل بالأمراء والسلاطين ونال عندهم أسنى المراتب وكانت أول رحلاته إلى خوارزم حيث جرت بينه وبين المعتزلة مناظرات(٥) أدت إلى خروجه من البلاد(٦) ، فعاد إلى الرأي ثم توجه إلى بلاد ما وراء النهر وعقد مع

(١) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٥ ،

(٢) الصفدي، الوافي بالوفيات ، ج ٤ ، ص ٢٤٨ .

(٣) ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٨ ،

(٤) الشهر زوري ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

5 See, Coldziher. Aus der Theologie de Fakhr al Razi *Der Islam*, pp. 213 - 47. Strasburg, 1912

(٦) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ص ٣٥ ، طاش كوبرى زاده ، مفتاح السعادة ج ١ ، ص ٤٤٦ .

علمائها مناظرات فى الفلسفة والكلام وأصول الفقه والفقه(١) . ومن المرجح أن يكون الرازى قد قام برحلته هذه فى حدود عام ٥٨٠ / ١١٨٤ فإن ابن القفطى يذكر أنه مر بعبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسى بسرخس قاصداً ما وراء النهر فى عام ٥٨٠ هـ (٢) . هذا فضلا عن أن الرازى يخبرنا فى المناظرات بأنه عقد المناظرة التاسعة مع علماء ما وراء النهر عام ٥٨٢ / ١١٨٦م(٣) . ومن المرجح أيضاً أن بقاء الرازى فى بلاد ما وراء النهر لم يستمر بعد ذلك طويلا . ولا نعرف أئذا كان قد أخرج من هذه البلاد بسبب هذه المناظرات كما يقول معظم المؤرخين (٤) ، أم أنه لم يجد عند بنى مازة ما يقوم بأمره كما يقول ابن القفطى (٥) . على أية حال لم يطب عيش الرازى فى بلاد ما وراء النهر فعاد إلى الرى . ولازم الأسفار فذهب إلى السلطان شهاب الدين الغورى صاحب غزنة فبالغ فى إكرامه والإنعام عليه ، وقربه السلطان شهاب الدين واتصل بأخيه غياث الدين(٦) ، ولكن سرعان ما قامت الفتن التى أدت الى خروج الرازى من البلاد (٧) . فمن جهة استطاع الرازى أن يحول غياث الدين عن الاعتقاد فى

---

(١) أنظر كتابنا : Kholeif *A study on Fakhr al Din al-Razi and his controversies in Transoxiana.*

(٢) ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ص ٢٢٧ .

(٣) Kholeif *A study on Fakhr al-Din al-Razi* p. 32

(٤) الصفدى . الوافى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٤٨ ، الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩٠ .

(٥) ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ص ٢٢٧ .

(٦) الشهرزورى روضة الأفراح مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٧) ابن الأثير أبو الحسن محمد بن محمد الشيبانى الكامل ج ١ ص ٥٩ — القاهرة ١٣٠٣ — ١٨٥٨ .

مذهب الكرامية الذى كان يسود هذه البلاد، فعظم ذلك على الكرامية واتباعهم[٣] ومن جهة أخرى فقد سب الرازى من على المنبر شيخاً من شيوخ الكرامية اشتهر بينهم بالأدب والفضل هو ابن القدوة ، فجاء الملك ضياء الدين — وهو ابن عم غياث الدين وزوج ابنته — لينصر ابن القدوة ويطرد فخر الدين الرازى من غزنة بعد أن عمت الفتنة البلاد بسبب موقفه من شيخ الكرامية (١) .

عاد الرازى الى خراسان واتصل بعلاء الدين تكش خوارزم شاه وصار معلما لولده محمد ، فلما تولى محمد الملك سار للرازى الجاه العريض والسلطان الكبير ، وبنى وزيره علاء الملك بابنة الرازى ، وقيل إن الرازى كان يغلظ عليه فى الخطاب فى بعض الأوقات فيحتمل منه ذلك لكونه معلمه ، وقيل إنه أوفد الرازى فى سفارة إلى الهند[٤] . ونحن لا نعرف الغرض من هذه السفارة ولا نعرف اذا كانت قد تمت بالفعل أم لا ؛ فان المصادر التى بين أيدينا لا تذكر شيئاً أكثر من هذا ، ولم يأت ذكر رحلته الى الهند الا عند الصفدى وعلى غلاف مخطوطة القاهرة للمناظرات التى عقدها فى بلاد ما وراء النهر حيث تحمل العنوان الآتى : « مناظرات العلامة الفخر الرازى فى سياحته الى سمرقند ثم جهة الهند[١] » .

ثم انتهى المطاف بالرازى الى هراة حيث قصدها فى حدود عام ٦٠٠ هـ / ١٢٠٣م أى قبل وفاته بست سنوات . استوطن الرازى هراة وملك فيها العقار

---

(١) الشهرزورى . روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٢) ابن الأثير ، الكامل جـ ١٢ ص ٥٩

(٣) الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٤ ص ٢٤٩ .

(٤) الرازى ، مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء النهر ص ٥ ، تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .

وكان يلقب فيها بشيخ الإسلام . حدث شمس الدين محمد الوثار الموصلى عن قصة دخول الرازى إلى هراة قال : « وقد قصدها الشيخ فخر الدين بن الخطيب من بلد باميان وهو فى أبهة عظيمة وحشم كثير، فلما ورد اليها تلقاه السلطان بها وهو حسين خرمين ، وأكرمه اكراماً كثيراً،ونصب له بعد ذلك منبراً وسجادة فى صدر الديوان من الجامع ليجلس فى ذلك الموضع ويكون له يوم مشهود يراه فيه سائر الناس ويسمعون كلامه(١)». وكان يحضر مجلسه بهراة الملوك والوزراء والعلماء والفقهاء على اختلاف مذاهبهم، يسألونه وهو يجيب ، وفى بعض الأحيان كان ينوب عنه فى الاجابة تلاميذه الكبار ، وكانوا أكثر الناس تقديراً له ، مثل زين الدين الكشى ، والقطب المصرى ، وشهاب الدين النيسابورى،فإن غم عليهم فى مسألة دقيقة أو معنى غريب أجاب الامام (٢) .

ولكن الرازى لم ينعم بالراحة والهدوء فى هـــراة ، ويبدو أنه لم يعرف للراحة والهدوء طعماً فى حياته ، فقد كانت الحنابلة تعلق على منبره رقعا مليئة بالاهانات والسب والشتم . علقوا على منبره يوما رقعة جاء فيها أن ابنه يفسق ويزنى وكذلك امرأته ، فلما قرأهـــا قال . « هذه القصة تتضمن أن ابنى يفسق ويزنى ، وذلك مظنة الشباب ، فإنه شعبة من الجنون ، ونرجو من الله تعالى اصلاحه والتوبة ، وأما امرأتى فهذا شأن النساء الا من عصمها الله ، وأنا شيخ ما فى النساء مستمتع ، هذا كله يمكن وقوعه ، وأما أنا فوالله لا قلت ان البارى سبحانه وتعالى جسم ولا شبهته بخلقه ولا حيزته (٣) » . وبلغت متاعبه فى هراة

---

(١) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء جـ ٢ ، ص ٢٣ .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ، ص ٢٣ ، الخوانسارى ، روضـات الجنـات جـ ٤ ، ص ١٩٠ — ١٩١ .

(٣) الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٤ ، ص ٢٥٠ .

الى حد أن أنشد يوما معانيا أهليا :

المرء ما دام حيا يستهان بـه ويعظم الرزء فيه حين يفتقد (١)

٥ ـ صفاته وخلقه :

لعل شراسة أخلاقه ، وحدة مزاجه هما أيضا من أسباب عداوة الناس له وحقدهم عليه . قيل انه نظم هذين البيتين يصف فيهما خلقه .

أشكو الى الله من خلق يغيرنى ويمحق النور من عقلى ومن دينى
حرارة فى مزاج القلب محكمة تبدو فتنمو فتغوينى فترضينى (٢)

ان صح هذا فان الرجل يكون جديراً بالعطف والرثاء على هذا المزاج الحاد الذى تسلط عليه وقهره ، والذى لم يستطع أن يملك له دفعاً . ولحن أمام اعترافه هذا لا نملك الا أن نلتمس له العذر على شراسة أخلاقه ، وايذائه لتلاميذه ، ولمن باحثهم من العلماء ، ولحبه الجاه والباه (٣) . ويبدو أن مزاجه هذا لم يكن ينعكس على هيئته ومنظره ، فلقد قيل إنه كان فى غاية صباحه المنظر وقوراً محتشما ، فى صورته فخامة ، له جلالة وافرة ، وعظمة زائدة وكان عبل البدن ، ربع القامة ، كبير اللحية ، عظيم الصدر والرأس ، وكان فى صورته فخامة (٤) .

وكأى إنسان لا تخلو حياته من لحظات يرق فيها قلبه مها غلظ ، وكثيراً

---

(١) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ، طاش كوبرى زادة ، مفتاح السعادة ج ١ ص ٤٤٩ .

(٢) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٣) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩١ .

(٤) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٢ ص ٢٥٢

ما كانت تنتاب الرازى هذه اللحظات وهو يعظ على المنبر فيبكى ويكثر من البكاء ويندم ويكثر من الندم (١) .

٦ ـ وصيته ووفاته :

جاء الرازى فى آخر حياته ليندم على اشتغاله بالعلوم العقلية . قال ابن الصلاح : « أخبرنى القطب الطوغانى مرتين أنه سمع فخر الدين الرازى يقول : « ياليتنى لم أشتغل بعلم الكلام وبكى » (٢) ومن شعر الرازى فى هذا المقام :

نهاية إقدام العقول عقـــال وأكثر سعى العالمين ضلال (٣)

وأملى الرازى وهو على فراش الموت وصية يعترف فيهـا بالنـدم والتوبة جاء فيها : « يقول العبد الراجى رحمة ربه ، الواثق بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسين الرازى وهـو (فى) أول عهده بالآخرة وآخر عهده بالدنيا ، وهو الوقت الذى يلين فيه كل قاس ، ويتوجه إلى مولاه كل آبق .... اعلموا أنى كنت رجلا محباً للعلم ، فكنت أكتب فى كل شىء لأقف على كميته وكيفيته سواء كان حقاً أو باطلا ، إلا أن الذى نطق به فى الكتب المعتبرة أن العالم المحسوس تحت تدبير مدبره المنزه عن مماثلة المتحيزات ، موصوف بكمال القـدرة والعلم والرحمة . ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدت فيها فائدة

---

(١) السبكى . طبقات الشافعية جـ ٥ ، صـ ٣٥ ، ٣٦ .

(٢) ابن العماد ، شذرات الذهب جـ ٥ ، صـ ٢٢ .

(٣) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ، جـ ٢ ، صـ ٢٣ ، السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ ، صـ ٤١ .

تساوى الفائدة التى وجدتها فى القرآن . لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجلال لله ويمنع عن التعمق فى إيراد المعارضات والمناقضات ، وما ذلك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى فى تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية، فلهذا أقول : كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء كما فى القدم والأزلية والتدبير والفعالية فذلك هو الذى أقول به وألقى الله به ، وأما ما ينتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض وكل ما ورد فى القرآن والصحاح المتعين للمعنى الواحد فهو كما قال . والذى لم يكن كذلك أقول : يا إله العالمين إنى أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين . فكل ما مدته بقلمى أو خطر ببالى فاستشهد وأقول : إن علمت منى أنى أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق فافعل بى ما أنا أهله ، وإن علمت منى أنى ما سعيت إلا فى تقديس ما اعتقدت أنه الحق وتصورت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدى لا مع حاصلى ، فذاك جهد المقل ، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع فى زلة، فأغثنى وارحمنى واستر زلتى وامح حوبتى ، يامن لا يزيد ملكه عرفان العارفين ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين . وأقول دينى متابعة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، وكتابى القرآن العظيم ، وتعويلى فى طلب الدين عليهما ...) (١) .

وطلب فى آخر الوصية إخفاء خبر موته خوفا من أن يمثل أعداءه بجثته. وفى يوم الاثنين من أول شوال يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة (الموافق ٢٩ مارس (آزار) ١٢١٠ م) أسلم الرازى الروح ، ودفن آخر النهار ببلدة هراة (٢).

---

(١) السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ . صـ ٣٧ .

(٢) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، جـ ١ ، صـ ٦٠٢ .

٧ ـ أعماله ومؤلفاته :

لا يسع الإنسان إلا أن يعجب لهذه التركة الضخمة التى خلفها الرازى من المؤلفات ، وكيف اتسعت حياته للقيام بكل هذه الأعمال ، لقد تقضت حياة الرجل — رغم ما فيها من متاعب وأسفار — فى التأليف والتصنيف والاشتغال بالعلم حتى أنه كان يقول : « والله إننى أتأسف فى الفوات عن الاشتغال بالعلم فى وقت الأكل . فان الوقت والزمان عزيز »(١) .

وكما اختلف الناس حول شخصيته ومنزلته فقد اختلفوا أيضاً حول قيمة كتبه ، فمنهم من قال بأنه أتى فيها بما لم يسبق اليه (٢) ، ومنهم من قال بأن (مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس)(٣) ، وأنه صنف فى علوم كان جاهلا فيها ولكنهم على كل حال فيتفقون على أن تصانيفه قد انتشرت فى البلاد ، وأنه رزق فيها سعادة عظيمة ، وأن الناس أقبلوا عليها واشتغلوا بها .

ويصف الصفدى المنهج الذى سار عليه فى كتاباته ومؤلفاته فيقول:(يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها ، وقسمة فروع ذلك التقسيم ، ويستدل بأدلة السبر والتقسيم . فلا يشذ عنه عن تلك المسألة فرع لها بها علاقة،فانضبطت له القواعد وانحصرت معه المسائل)(٤) . ولكن هذا المذهب لا يخلو من عيب الاطناب الشديد ، وإغراق القارىء فى لجة من المسائل المتشابكة فيختلط عليه الأمر.وأنا اعترف هنا — من خلال تجربتى مع الرازى ومؤلفاته ـ بأنى كثيراًما عجزت عن متابعة الرازى وفهمه فى بعض المسائل نظراً لهذا الاطناب والإغراق فى

---

(١) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٢) الخوانسارى : روضات الجنات جـ ٤ صـ ١٩١ .

(٣) الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٤ صـ ٢٤٩ .

(٤) المرجع السابق جـ ٤ ص ٢٤٩ .

التفريعات . ولقد صدق الغزالى حين قال (فرب كلام يزيده الاطناب والتقرير غموضاً) (١) والحق أننى كنت كلما عجزت عن متابعة الرازى فى بعض المسائل أعود لأقرأ الغزالى فى هذه المسائل نفسها التى تعقدت أمامى عند الرازى ، فينفتح أمامى ما إستغلق على عند الرازى . ذلك فى رأيى أهم ما يميز كتابة الغزالى عن الرازى ، فعند الغزالى نجد الوضوح والدقة وشخصية الغزالى السمحة المتواضعة، أما عند الرازى فنجد الاطناب الشديد والتعقيد وشخصية الرازى المتحدية دائماً. وعندما يختصر مؤلفاته الطوال فانه يلجأ إلى الاختصار الشديد الذى يخل بالمعنى اختصر الرازى كتابه المسمى (نهاية العقول فى دراية الأصول) فى كتابه المسمى (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين) فكتب نصير الدين الطوسى شرحاً على (المحصل) قدم له بقوله : (والمعتمد عليه فى إصابة اليقين بطائل لا يحظى ، بل يجعل طالب الحق ينظر فيه كعطشان يصل إلى الشراب ، ويصير المتحير فى الطرق المختلفة آيسا عن الظفر بالصواب) (٢) .

ويبدو أن عبارة الخوانسارى — (مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس) — تنطوى على قدر كبير من الصحة ، لان الرازى نفسه يعترف بذلك فى شعره .

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا (٣)

وقد بلغت مؤلفات الرازى أكثر مائة كتاب فى مختلف العلوم والفنون المعروفة

---

(١) الغزالى ، إحياء علوم الدين جـ ١ ص ٩٧ .

(٢) الطوسى نصير الدين ، تلخيص المحصل صـ ٣ ، مطبوع على هامش المحصل للرازى ، القاهرة ١٣٢٣ — ١٩٠٥ .

(٣) السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ ، صـ ٤٠ ، ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء جـ ٢ صـ ٢٢ .

فى عصره . كتب فى اللغة العربية وآدابها والفقه وأصوله والتفسير والكلام والفلسفة، كما صنف فى الطب والكيمياء والهندسة والمناجم والفراسة والقيافة ، ويقال إنه صنف فى السحر والتنجيم وقد أفرد الرازى لكل فن من هذه الفنون كتباً خاصة فلم يجعل من كتبه دوائر معارف .

وكانت معظم اهتمامات الرازى منصبة على الكلام والفلسفة حتى غلبت عليه الروح الكلامية والفلسفية فى كتاباته فى الفقه وأصوله وتفسير القرآن .

الفصل الثانى

الفقه والأصول

١ ـ الفقه :

يذكر المؤرخون أن الرازى كتب فى الفقه شرحاً على كتاب الوجيز للغزالى (١) . وقد فقد هذا الشرح ولم يعد بين أيدنا من كتابات الرازى فى الفقه إلا ما جاء فى التفسير لآيات الأحكام التى تتعلق بمسائل الفقه،ومناظرتان جرت بينه وبين فقهاء بخارى موضوع البيع (٢) . تناول فى المناظرة الأولى مع الرضى النيسابورى أحد فقهاء الحنفية فى بلاد ماوراء النهر حق الوكيل بالبيع ، ثم عاد ليناظره مرة أخرى حول عقد البيع .

فلننظر كيف يعالج الرازى ـ الذى تفقه على مذهب الشافعى ـ مسائل الفقه البسيطة الواضحة بروح المجادل الفيلسوف ، وكيف يسلط عليها المنطق الأرسطى ومصطلحاته فتتحول مسائل الفقه العملية إلى مسائل نظرية معقدة تدق على فهم المسلم العادى الذى ينبغى عليه التفقه فى أمر دينه (٣) .

يقول فى مناظرته مع الرضى النيسابورى حول حق الوكيل بالبيع :

---

(١) ابن خلكان ، وفيات الأعيان جـ ١ ص ٣٧٥ ، السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ ص ٣٥ ، ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء جـ ٢ ، ص ٣٠ .

(٢) الرازى ، مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء النهر ، صـ ٧ ـ ١٤ صـ ٥٤ ـ ٥٩ ، تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .

(٣) كان سيدنا عمر بن الخطاب يطوف بالأسواق ويضرب بعض التجار بالدرة ويقول لا يبيع فى سوقنا إلا من يفقه وإلا أكل الربا شاء أم أبى .

(الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش ،والدليل عليه أن التوكيل بالبيع لا يتناول هذا البيع لا بلفظه ولا بمعناه ، فوجب أن لا يصح هذا البيع. إنما قلنا إن التوكيل لا يتناول هذا البيع ، لأنه وكله بالبيع ، والتوكيل بالبيع لا يكون توكيلا بهذا البيع ، أما أنه وكله بالبيع فظاهر ، وأما أن التوكيل بالبيع لا يكون توكيلا بهذا البيع . فلأن مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش ، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة وغير مستلزم له . فثبت أن التوكيل بالبيع لا يتناول البيع بالغبن الفاحش بحسب اللفظ . أما أنه لا يتناوله بحسب المعنى، فالدليل عليه أن الإفادة بحسب المعنى عبارة عما إذا دل اللفظ على شيء ، ولذلك الشيء لازم خارج عن ماهيته لزوماً دائماً أو لزوماً أكثرياً ، فاللفظ الدال على المستلزم يفيد ذلك اللازم إفادة بحسب المعنى ، وهمنا الأمران مفقودان : أما أن قيد كونه واقعاً بالغبن الفاحش ليس من لوازم مسمى البيع لزوماً دائماً فظاهر ، لأن مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش ، وما به المشاركة لا يستلزم ما به المباينة لزوماً دائما وإلا لحصل ما به المباينة أينما حصل ما به المشاركة، وحينئذ يصير ما به المباينة مشتركاً فيه ، وذلك متناقض . . .) (١)

هكذا يعالج الرازى مسائل الفقه وكأنها مسائل عقلية مجردة ، ويتناولها كما يتناول موضوعات الكلام والفلسفة . يلجأ إلى القسمة المنطقية حين يقسم دلالة اللفظ ويحصرها فى دلالتيه اللفظية والمعنوية . ويلجأ إلى التفرقة بين الجنس والفصل حين يقول (إن ما به المشاكة مغاير لما به المباينة) ويتخذ من هذة القضية أساساً لمعارضة دعوى الأحناف الذين يرون أن الوكيل بالبيع المطلق يملك أن يبيع بالغبن الفاحش دون أن يكلف نفسه بيان كيفية تطبيقها على محل النزاع.

(١) الرازى ، المناظرات ، ص ٧ ، ٨ .

ان تطبيق هذه القضية - أى التفرقة بين الجنس والفصل - على محل النزاع يعنى أن لفظ البيع جنس تقع تحته أنواع منها البيع بثمن المثل ، والبيع بأزيد من ثمن المثل ، والبيع بالنقد ، والبيع بالعرض ، والبيع بالغبن اليسير ، والبيع بالغبن الفاحش . . . الخ ، فلفظ (الغبن الفاحش) فصل يميز نوعاً من أنواع البيع عن الأنواع الأخرى ، ولفظ (البيع) جنس مشترك بين الأنواع جميعاً . وعلى ذلك فان لفظ (البيع) تقع به المشاركة ولفظ (الغبن الفاحش) تقع به المباينة ، وما تقع به المشاركة غير ما تقع به المباينة . أى أن لفظ (البيع) أو البيع المطلق يباين البيع بالغبن الفاحش . وكذلك لا يستلزم البيع المطلق البيع بالغبن الفاحش ، ولا يستلزم حصول البيع المطلق حصول البيع بالغبن الفاحش وإلا حصل ما به المباينة كلما حصل ما به المشاركة . أو بعبارة أخرى لحصل الخاص كلما حصل العام مثل قولنا : كلما كان هذا حيوانا كان إنساناً ، وهذا واضح البطلان . ومن ثمة فان التوكيل بالبيع المطلق لا يتناول التوكيل بالبيع بالغبن الفاحش (١) .

هكذا يسلك الرازى سبيلا وعرة فى معالجة مسائل الفقه يشق فيها على نفسه وعلى الناس ، ولا يتناولها كما يتناولها الفقهاء فى سهولة ويسر اعتماداً على السنة المطهرة ، يقول الرسول عليه السلام : (لا ضرر ولا ضرار) (١) فيرتب الأحناف على ذلك أنه لا ضرر ولا ضرار إذا كان البيع بغبن فاحش يقصد

---

(١) أنظر كتابنا :

Kholeif, *A Study on Fakhr al-Din al Razi*, pp. 172 - 179,

(٢) Wensink, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, vol· III, pp. 488 - 99.

التوصل إلى شراء ما هو أربح منه (١)، ويحيل الشافعية ذلك لأن البيع بالغبن الفاحش فيه ضرر (٢).

ولعل هذه السبيل الوعرة التى سلكها الرازى فى معالجة مسائل الفقه تفسر لنا لم لم يأخذ فقهاء الشافعية بتفسيره للآيات التى تتعلق بمسائل الفقه والتى عالجها فى تفسيره الكبير المسمى بمفاتيح الغيب بنفس الروح .

أصول الفقه :

يقول ابن خلدون فى مقدمته فى الفصل الخاص بعلم أصول الفقه : (وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين والمستصفى للغزالى وهما من الأشعرية ، وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبى الحسين البصرى ، وهما من المعتزلة . وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه . ثم لخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين وهما الإمام فخر الدين (الرازى) بن الخطيب فى كتاب المحصول ، وسيف الدين الآمدى فى كتاب الأحكام ...) (٣).

وقد حفظ لنا الزمن كتاب المحصول (٤) ، ومن المؤسف أن يظل مثل

---

(١) الكاسانى ، علاء الدين أبو بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع جـ ٦ ص ٢٧ ، القاهرة ١٣٢٧ — ١٩٠٩ ، قاضى زادة ، شمس الدين أحمد ، نتائج الأفكار فى كشف الرموز والأسرار جـ ٦ ص ٧٠ — ٧٢ ، القاهرة ١٣٥٦ — ١٩٣٧.

(٢) الشيرازى ، أبو اسحق ابراهيم بن على بن يوسف ، المهذب جـ ١ ص ٣٥٠ ، القاهرة ١٣٤٣ — ١٩٢٤ .

(٣) ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ص ٤٥٥ ، القاهرة بدون تاريخ

(٤) يوجد منه مخطوطات فى القاهرة ١٣٠ م ، باريس ٧٩٠ ، المكتب الهندى بلندن ١٤٤٥ ، باتنا ١ ، ٤٧ (٧٥٥) .

هذا المصدر مخطوطاً حتى الآن لم يتقدم لتحقيقه ونشره أحد من علماء الأصول .

أما المنهج الذى سلكه الرازى فى معالجة مسائل الأصول فى كتاب المحصول فيصفه ابن خلدون قائلا (واختلفت طرائقهما فى الفن بين التحقيق والحجاج فابن الخطيب (فخر الدين الرازى) أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج ...) (١) ومعنى هذا أن الرازى تناول مسائل الأصول كما تناول مسائل الفقه بروح المجادل الفيلسوف .

هذا المنهج وإن لم يكن محتملا فى الفقه كما قدمنا إلا أنه محتمل فى أصول الفقه باعتبار أن الأصول هى علم النظر فى أدلة الأحكام الشرعية ، وأدلة الأحكام الشرعية هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس . ولا شك أن القياس الشرعى أو الرأى أو الاجتهاد ـ وهى ألفاظ تعبر عن مفهوم واحد ـ تفسح المجال لاصطناع مثل هذا المنهج .

بل إن الشيخ مصطفى عبد الرازق يقترح إضافة موضوع أصول الفقه إلى موضوعات الفلسفة الإسلامية لصلته بالفلسفة والكلام ، يقول مصطفى عبد الرازق : (وعندى أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لها ، فان علم أصول الفقه المسمى أيضاً علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد الذى هو علم الكلام ، بل إنك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها (مبادىء كلامية) هى

---

(١) ابن خلدون ، المقدمه ص ٤٥٥ .

مباحث من علم الكلام . وأظن أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الاسلامية سينتهى إلى ضم هذا العلم إلى شعبها) (١) .

ومن البين أن الموضوعات المتقاربة تستلزم مناهج متقاربة ، لأن طبيعة الموضوعات هى التى تحدد المناهج الملائمة .

فلننظر كيف يطبق الرازى هذا المنهج على مسائل أصول الفقه . وسنختار بعض المسائل التى يتخذ منها الرازى ذريعة للهجوم على الغزالى محاولا التقليل من شأنه ومن شأن مؤلفاته التى تتلمذ الرازى عليها فى علم الأصول .

(أ) الصلاه فى الأرض المغصوبة .

يقول الرازى فى مناظراته فى بلاد ماوراء النهر : (انى فى بعض الأوقات حضرت بطوس فانزلونى فى صومعة الغزالى واجتمعوا عندى ، فقلت : انكم أفنيتم أعماركم فى قراءة كتاب المستصفى ، فكل من قدر أن يذكر دليلا من الدلائل التى ذكرها الغزالى من أول كتاب المستصفى الى آخره ويقرره عندى بعين تقريره من غير أن يضم اليه كلاما آخر أجنبيا عن ذلك الكلام أعطيته مائة دينار (٢) . فجاء فى الغد رجل من أذكيائهم يقال له أمير شرف شاه ، وتكلم فى مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة لظنه أن كلام الغزالى فيها قوى :

فقلت له : إن كلام الغزالى فى هـــذه المسألة فى غاية الضعف ، وذلك لأنه قال : جهة كونها صلاة مغايرة لجهة كونها غصباً ، ولما تغايرت الجهتان لم

---

(١) مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٧ ، القاهرة ١٣٦٣ — ١٩٤٤ .

(٢) من المعروف أن الرازى كان يحفظ كتاب المستصفى عن ظهر قلب ، أنظر اليافعى ، مرآة الجنان ج ٤ ص ٩ ، ١٠ .

يبعد أن يتفرع على كل واحدة من هاتين الجهتين ما يليق بها . وهـذا الجواب ضعيف جداً، لأن الصلاة ماهية مركبة من القيام والقعود والركوع والسجود، وهذه الأشياء حركات وسكنات ، والحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد ، فالحصول في الحيز جزء ماهية الحركة والسكون ، وهما جـزءان من ماهيـة الصلاة .

إذا عرفت هـــذا فنقول : إن اعتـبرنا الصلاة فى الأرض المغصوبة جزء ماهيتها الحصول فى الأرض المغصوبة ، ولاشك أن هذا الحصول محرم ، فكان أجزاء ماهية الصلاة فى الأرض المغصوبة محرمة ، وعلى هذا التقدير فالغصب والمحرم ههنا جزء من ماهية الصلاة ، فيمتنع تعلق الأمر بهذه الصلاة؛ لأن الأمر بالصلاة المعينة يوجب الأمر بجميع أجزائها . فلما دللنا على أن أحـد أجزائهـا شغل ذلك الحيز ، ودللنا على أن شغل ذلك الحيز منهى عنـه ، لزم حينئذ توارد الأمر والنهى على الشىء الواحد بالاعتبار الواحد ، وأنه محال .

فثبت أن الذى تخيله الغزالى من الفرق بين الجهتين فى هذه الصلاة كلام غير صحيح » (١) .

هذا النقد الذى وجهه الرازى للغزالى ينطوى على مغالطات سافرة ، فمن جهة يحاول الرازى أن يجعل الأرض المغصوبة جزءاً من ماهية الصلاة لأن الحركة والسكون يلزمهما المكان . وهذا غير صحيح ، لأن حقيقة الصلاة أقوال وأفعال مبتدأة بالتكبير مختتمة بالتسليم. فهى حركات وسكنات بدون تحديد لمكان بعينه

---

(١) الرازى ، المناظرات ص ٤٥ — ٤٦ ، تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .

ولا يمكن اعتبار تأديتها فى مكان بعينه جزءاً من ماهيتها . ألا ترى أن هناك أشياء مقارنة للصلاة ومع ذلك لا يدعى أحد أنها جـــزء من ماهيتهـا وذلك كالملابس التى تغطى العورة . ومن جهة أخرى يحاول الرازى إلزام الغزالى بأن قوله يؤدى إلى توارد الأمر والنهى على شىء واحد باعتبار واحد . وهى محاولة باطله أيضاً ، لأن الأمر بالصلاة مطلقاً سابق على أدائها مطلقاً ، والنهى لم يرد على الصلاة فى الأرض المغصوبة بعينهـا ، وإنمـا ورد على اغتصاب الأرض مطلقا ، فلم يتوارد على محـل واحد ، ألا ترى لو أن شخصا غصب مالا وأدى به دينه، فقد برئت ذمته من الدين وتعلقت ذمته بشىء جديد هو المال المغصوب فيطالب برده [1] .

(ب) قياس الشبه وقياس المعنى

يحدثنا الرازى بأن الغزالى قال فى كتابه شفاء العليل « إنه عـز على بسيط الأرض من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى » [2]. ويفرق الرازى بينهما فيقول : « هذا المعنى فى غاية الظهور ، فان قياس المعـنى هو أن نبين أن الحكم فى الأصل معلل بالمصلحة الفلانية ، ثم نبين أن تلك المصلحة قائمة فى الفرع، فيجب أن يحصل فيه مثل حكم الأصل . وأما قياس الشبه فهو أن تقـع صورة واحدة بين صورتين مختلفتين فى الحكم ، ولما كانت مشابهته لأحد الطرفين أكثر من مشابهته للطرف الآخر فيستدل بكثرة المشابهة على حصول المساواة فى الحكم، ومثاله أن النية واجبة فى التيمم وغير واجبة فى غسل الثياب ، والوضوء واقع

---

(١) أنظر كتابنا .

Kholeif, A study on Fakhr al-Din Al-Razi, pp. 170-71

(٢) الرازى ، المناظرات صـ ٤٣ .

بينهما . فلما تأملنا وجدنا المشابهة بين الوضوء وبين التيمم أكثر من المشابهة بين الوضوء وغسل الثياب ، وذلك لأن المشابهة حاصلة بين الوضوء وبين التيمم من وجوه كثيرة :

أحدها أن الوضوء والتيمم يشرعان لمقصود واحد وهو استباحة الصلاة ، وأما غسل الثياب فليس كذلك .

وثانيهما أن الوضوء والتيمم يشرعان فى أعضاء معينة ، وغسل النجاسات ليس كذلك .

وثالثهما أن الوضوء والتيمم ينتقضان بأحداث معينة ، وغسل النجاسات ليس كذلك .

فثبت أن المشابهة بين الوضوء والتيمم أكثر من المشابهة بين الوضوء وبين غسل الثياب عن النجاسات . فكان إلحاق الوضوء بالتيمم أولى من إلحاقه بغسل الثياب عن النجاسات .

إذا ثبت هذا فنقول : إن غلبه المشابهة تدل على استوائهما فى المصالح الموجبة لذلك الحكم ، فلهذا قالوا : قياس المعنى هو الذى يكون الجامع فيه رعاية المصالح والمفاسد ، وقياس الشبه هو الذى تكون غلبة المشابهة فيه دالة على استواء الأوصاف المصلحية ، وقياس الطرد هو الذى لا إشعار فيه بالمصالح لا ابتداء ولا بواسطة . فثبت أن الفرق بين هذه الأنواع الثلاثة فى غاية الظهور . فالقول بأنه عز على بسيط الأرض من يعرف الفرق تهويل لا موضع له)(١).

لكى نحكم على موقف الرازى من الغزالى فى هذه المسألة ينبغى أن نذكر

(١) الرازى ، المناظرات ص ٤٣ — ٤٥ .

بعض ما قيل فى قياس الشبه . لقد أختلف علماء الأصول فى تعريف الشبه اختلافا كبيراً حتى قال إمام الحرمين : (لا يتحرر فى الشبه عبـــارة مستمرة فى صناعة الحدود) (١). وقال الآمدى : « إن اطلاق اسم الشبه ... والاختلاف فيه راجع إلى الاصطلاحات اللفظية» (٢). وقال ابن الأنبارى فى الشبه : «لست أرى فى مسائل الأصول مسألة أغمض من هذه » (٣) .

ولعل السر فى هذا الاختلاف يرجع إلى أن الوصف الشبهى وسط بين المناسب والطرد وفيه شبه بكل منهما ، فكان تمييزه عنهما عسيراً . وكذلك المناسب مختلف المراتب ، فمنه المناسب بالذات ، والمناسب بالتبع . واذا كانت العقول متفاوته فى قدرتها فقد تظهر مناسبة الوصف لشخص بينما تخفى على شخص آخر ، وهنا يقع الاختلاف فى نوع هذا الوصف أهو مناسب أم شبهى ؟ من أجل ذلك حار العلماء فى رسم هذا الشبه . وقد أشار الباقلانى إلى ذلك ضارباً للأمثلة بقوله : « الوصف المقارن للحكم إن ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم ، وإن لم يناسبه بالذات بل بالتبع أى بالاستلزام فهو الشبه ، كتعليل وجوب النية فى التيمم بكونه طهارة حتى يتماس عليه الوضوء ، فإن الطهارة من حيث هى لا تناسب اشتراط النية وإلا لأشترطت فى الطهارة عن النجس ، لكن تناسبه من حيث إنها عبادة ، والعبادة

---

(١) إمام الحرمين ، أبو المعالى عبد الملك بن أبو محمد الجوينى ، البرهان ، مخطوطة الأزهر رقم ٩١٣ أصول .

(٢) الامدى ، سيف الدين الحسن على بن أبو على بن محمد سالم ، الاحكام فى أصول الأحكام جـ ٣ ص ٤٢٧ ، القاهرة ١٣٣٢ — ١٩٤ .

(٣) الشوكانى ، محمد بن على بن محمد بن عبد الله ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول جـ ١ ص ١٩٢ ، القاهرة ١٣٢٧ — ١٩٠٩ .

مناسبة لا شتراط النية . وإن لم يناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد كاستدلال المالكى مثلا على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله : إنه مائع تبنى القنطرة على جنسه ، فيجوز الوضوء به قياساً على الماء فى النهر ، فان بناء القنطرة على الماء ليس مناسبا لكونه طهوراً ولا مستلزما له »(١).

على أنه يصح اطلاق اسم الشبه على كل قياس (٢). ألا ترى أن القياس عبارة عن إلحاق فرع بأصل بجامع يشبهه فيه . فالفرع إذن شبيه بالأصل ، ووجه الشبه بينهما ما يوجد فى الفرع والأصل من وصف يسمى علة ، كالنبيذ فى قياسه على الخمر شبيه بها فى المفسدة.

وإذا تأملنا النص الذى أقتبسناه من مناظرات الرازى نجد أنه ذكر الشبه وغلبة الأشباه وجعلهما شيئا واحداً ، بينما هما مختلفان كما يصرح بذلك كثير من علماء الأصول . جاء فى نهاية السول : « ومقتضى كلام المصنف أن القاضى مخالف فى الشبه وفى قياس الأشباه. وقد أخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به ، وليس كذلك . فقد صرح الغزالى فى المستصفى بأن قياس الأشباه ليس فيه خلاف ، لأنه متردد بين قياسين مناسبين ، ولكن وقع التردد فى تعين أحدهما . وذكر فى البرهان قريبا منه أيضا . وكلام المحصول لا يرد عليه شىء ؛ فإنه نقل خلاف القاضى فى الشبه خاصة ، ولكن الذى أوقع المصنف فى الوهم أن الإمام بعد فراغه من تفسير الشبه قال : وأعلم أن الشافعى رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الأشباه ، وهو أن يكون الفرع واقعا بين أصلين إلى آخر ما قال ، فتوهم

---

(١) الأسنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السول شرح منهاج الوصول ج ٣ ، ١٠٥ ، القاهرة ١٣٤٥ – ١٩٢٦ .

(٢) الغزالى ، المستصفى ج ٢ ، ص ٣١٠ .

المصنف أنه أشار بقوله هذا إلى ما تقدم فى تفسير قياس الشبه ، وليس كذلك، بل هو اشاره إلى وقوع الفرع بين أصلين » [1].

فقياس الشبه هو الذى يكون فيه الوصف الذى يغلب به ظن العلية هو المشابهة فى الحكم أو فى الصورة على خلاف فى ذلك ، فمثلا ألحق الشافعى العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية بجامع كونهما ما لا يباع ويشترى ، وهو المشابهة فى الحكم . وحمله ابن علية على الحر فيجب القصاص أو الدية بجامع أن كلا منهما إنسان مكلف ، وهو المشابهة فى الصورة . أما قياس غلبة الأشباه فهو الذى يكون الفرع متردداً بين أصلين فيلحق بأحدهما لمشابهته له فى أكثر صفات مناط الحكم ومثاله قياس الوضوء على التيمم دون غسل الثياب لغلبة مشابهه الوضوء للتيمم من وجوه كثيره كما ذكر الرازى .

يتبين لنا من كل ما تقدم أن الغزالى حين قال بأنه عز على بسيط الأرض من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى لم يقصد إلى التهويل ، كما أنه لم يقل ذلك لجهله به أو خفائه عليه بل لكثرة الكلام فيه والاختلاف حوله .

(ج) الطرد والعكس أو الدوران ، أى دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدما

لا نزاع بين الأصوليين على أن العلة لا تثبت بمجرد الادعاء ، بل لابد أن يقوم الدليل على صحتها . كما أتفقوا على أن جميع الأوصاف الموجودة فى الحكم لا تكون علة بمجموعها ، وأن بعض ما فيه من الأوصاف لا يصح التعليل به ، وأنه إذا ورد نص أو أجماع على تعيين وصف كان هو العلة باتفاق القائلين بالقياس . وأختلفوا وراء هذا فى العلل المستنبطة ودليلها . ففريق أكتفى

---

(١) الأسنوى ، نهاية السول ج ٣ ص ١٠٥ .

بالطرد دليلا ، ناسب أو لم يناسب ، أعتبره الشارع أو لم يعتبره . فالتلازم بين العله والمعلول وأطراد وجودهما معاً دليل على ثبوت العلية : وفريق آخر يترقى درجة فيقول : لابد فى الوصف من كونه مخيلا ، أى موقعاً فى القلب خيال القبول والصحة وإن لم يرد له اعتبار . وفريق ثالث ضيق الدائرة فشرط التأثير بمعنى ثبوت اعتبار الشارع لهذا الوصف فى غير هذا المحل .

والمشهور فى كتب الأصول منذ زمن بعيد أن شارطى التأثير هم الحنفية والنافين له هم الشافعية . والدوران أو الطرد والعكس إما أن يكون عبارة عن وجود الحكم مع الوصف وأنعدامه مع أنعدامه ، أى مجرد مقارنة الحكم للوصف وجوداً وعدماً بدون أن يكون له تأثير فى الحكم ، وإما أن يكون عبارة عن وجود الحكم بوجود الوصف وأنعدامه بانعدامه ، أى ثبوت الحكم بثبوت الوصف وجوداً وعدما . ومعنى ذلك أن للوصف تأثيراً فى الحكم . وقد وقع الخلاف بين الأصوليين فى علية الدوران بمفهومية السابقين . فمن يرى عليته مطلقا صاحب نهاية السول : (ولنا أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثا ، وكل حادث فلابد له من علة بالضرورة ، فعلته اما الوصف المدار أو غيره ، لا جائز أن يكون غير المدار هو العلة ، لأن ذلك الغير ان كان موجوداً قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له ، والا لزم تخلف الحكم عن العلة ، وهو خلاف الأصل ، وإن لم يكن موجوداً فالأصل بقاؤه . وإذا حصل ظن أن غير ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة وهو المدعى)[1] .

وممن يرى عليته بالمعنى الثانى الإمام الغزالى : (وقد قال قوم : الوصف

---

(١) الأسنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السول شرح منهاج الوصول جـ ٣ ص ١١٧ ، القاهرة ١٣٤٥ – ١٩٢٦ .

إذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنه علة ، وهو فاسد ، لأن الرائحة المخصوصة مقرونة بالشدة فى الخمر ويزول التحريم عند زوالها ويتجدد عند تجددها ، وليس بعلة ، بل هو مقترن بالعلة ، وهذا لأن الوجود عند الوجود طرد محض ، فزيادة العكس لا تؤثر ، لأن العكس ليس بشرط فى العلل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمة .... وعلى الجملة فنسلم أن ما ثبت الحكم بثبوته فهو علة ، فكيف إذا انضم اليه : أنه زال بزواله . أما ما ثبت مع ثبوته وزال مع زواله فلا يكون علة ، كالرائحة المخصوصة مع الشدة) (١).

وهذا هو رأى الغزالى أيضاً فى كتاب شفاء العليل الذى يتناولة الرازى بالنقد والتجريح حيث يقول . (إنه عقد بابا طويلا فى الطرد والعكس هل يدل على العلية ؟ ، ثم إنه بعد الاطنابات الكثير وإيراد الأمثلة الكثيرة قال : والمختار عندى أن ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف ، وعدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لا يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . وأما إذا ثبت الحكم بثبوت الوصف وعدم بعدمه فهذا يدل على كون ذلك الوصف عله لذلك الحكم . هذا ما قاله الغزالى، وهو عجيب، لأن الدليل على العلية يجب كونه شيئاً مغايراً لنفس العلية ، وكون الحكم ثابتاً بثبوت ذلك الوصف ومعدوماً بعدمه هو نفس العلية ، فلو جعلنا نفس هذا المعنى دليلا على العلية لزم جعل الشىء دليلا على نفسه ، وهو محال) (٢) .

---

(١) الغزالى ، المستصفى من علم الأصول جـ ٢ ، ص ٣٠٧ ، القاهرة ١٣٢٢ — ١٩٠٤ .

(٢) الرازى ، المناظرات ص ٤٣ .

لا يخلط الغزالى بين العلية والدليل عليها كما يظن الرازى ، لأن العلية هى كون الوصف مؤثراً فى الحكم ، والدليل على عليته إطراده ، أى كلما ثبت الوصف ثبت الحكم وكلما انتفى الوصف انتفى الحكم . فإذا قلنا : إن علة تحريم الخمر هى الإسكار ، كان الإسكار وصفاً مؤثراً فى الحكم وهو الحرمة ، والدليل على عليته وجود الحرمة كلما وجد الإسكار ولو من الماء أو اللبن .

الفصل الثالث

التفسير

١ ـ تباين الآراء حول قيمة تفسير الرازى :

لدينا طائفة من الآراء المتعارضة حول قيمة تفسير الرازى الذى ضمنه كتابه المسمى بمفاتيح الغيب أو التفسير الكبير . فابن تيمية يرى أن تفسير الرازى (فيه كل شى الا التفسير) [١] ، فيرد عليه تاج الدين السبكى قائلا : (فيه كل شىء إلا التفسير) [٢] ، أما طاش كوبرى زادة فيذهب الى أن الرازى صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة ، وأن من يتأمل فى مباحثه يجد فيه كثيراً من الأمور الذوقية [٣] . ويكتفى جولد تسيهر باشارة وجيزة عن تفسير الرازى فى كتابه : مذاهب التفسير الاسلامى Die Richtungen Islamischen Koranauslegung حيث يعده خاتمة التفسير المثمر الأصيل الذى يرد فية الرازى على المعتزلة من آن لآخر [٤] .

---

(١) السيوطى ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، الاتقان فى علوم القرآن ج ٢ ، ص ٢٢٦ ، القاهرة ١٢٧٨ هـ ١٨٦١ ؛ الصفدى ، الوافى ج ٤ ، ص ٢٥٤ .

(٢) الصفدى ، الوافى ج ٤ ، ص ٢٥٤ .

(٣) طاش كوبرى زادة ، مفتاح السعادة ج ١ ، ص ٤٥٠ ، الطبعة الأولى بحيدر آباد بالهند .

(٤) Goldziher, Die Richtuugen Der Islamischen Koranauslegung. P. 133.

وقد كنت أظن أن عبارة ابن تيمية تنطوى على قدر كبير من الصحة، وكنت أرى أن المتصفح لتفسير صورة الفاتحة الذى أفرد له الرازى مجلداً ضخماً لا يسعه الا أن يوافق ابن تيمية على رأيه (١) . ولكن هذا الظن قد تبدد فى نفسى بعد أن صبرتها على دراسة تفسير الرازى والتوغل فيه وفى مباحثه ، وأصبحت أكثر ميلا الى رأى تاج الدين السبكى وهو أن تفسير الرازى فيه كل شىء مع التفسير . فيه مع التفسير مباحث لغوية وفقهية وكلامية وفلسفية . وإن كانت النزعة الكلامية هى الغالبة عليه فى التفسير ، كما غلبت عليه فى التأليف. ويكفى أن نلقى نظرة على فهرست التفسير لنعرف أن الرازى لم يترك مسألة من مسائل الكلام الا وعرض لها وفصل القول فيها . عرض للأدلة على وجود الصانع ووحدانيته فى أكثر من موضع فى التفسير ، وفصل القول فى صفات الله وفى أفعاله وفى ما يجوز عليه وما لا يجوز من الأسماء والصفات والأفعال ، وتكلم فى أفعال العباد وفى عصمة الإنبياء وشفاعتهم ، وفى الكفر والإيمان ، وناقش المعتزلة فى شيئية المعدوم وخلق القرآن وصفات المعانى ورؤية الله والوعد والوعيد وخلق أفعال العباد . ولا شك أن هذه هى أهم المسائل الكلامية التى وقع فيها الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة الجماعة . كما تصدى الرازى لكثير من الفرق الكلامية الإخرى كالكرامية والتعليمية وغيرهما من الفرق المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة من الأشاعرة الذى ينتمى اليه الرازى .

فلننظر كيف يذكر الرازى الآية ثم يشير كل ما يتصل بها من مسائل كلاميه

---

(١) أنظر مقدمة كتابنا :

Kholeif *A study on Fakhr al Din al-Razi*, p. 5.

حتى ليبدو لنا أحياناً وكأن الآية ليست الا مجرد مناسبة للتنبيه على هذه المسائل وتفصيل القول فيها .

قال تعالى (ان فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآية والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون)(١).

يستدل الرازى بهذه الآية على وجود الله وعلى وحدانيته وبراءته عن الضد والند (٢) ، ويجد فيها ثمانية أنواع من الدلائل على ذلك هى :

خلق السماوات ، خلق الأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح، والسحاب المسخر بين السماء والأرض. وقبل أن يعرض الرازى لهذه الأدلة بالتفصيل ويبين كيفية الاستدلال بهذه الأحوال على وجود الصانع وعلى وحدانيته يثير المسائل الآتية المتصلة بهذه الآية :

المسألة الأولى : الاستدلال بهذه الآية على أن الخلق هو المخلوق ، لأن الله تعالى قال : إن فى خلق السماوات والأرض... إلى قوله: لآيات لقوم يعقلون، ومن البين أن الآيات ليست إلا فى المخلوق ، لأن المخلوق هو الذى يدل على الصانع ،

---

(١) سورة البقرة ٢ آية ١٦٤ .

(٢) الرازى ، التفسير ، ج ٢ ، ٥٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٧ هـ .

فدلت هذه الآية على أن الخلق هو المخلوق (١) .

والبحث فى أن الخلق هو المخلوق أم غيره موضع خلاف شديد بين المتكلمين، ويكفى أن نذكر أن الخلاف فى هذه المسألة ليس فقط بين نفاة الصفات الزائدة والمثبتين لها ، ولكنه بين المثبتين أنفسهم بعضهم مع بعض . فأهل السنة والجماعة من الأشاعرة الماتريدية رغم اتفاقهم على اثبات الصفات الزائدة إلا أنهم مختلفون على صفة الخلق ، وهل هى صفة حقيقية أم صفة نسبية ، وهل الخلق هو المخلوق أو غيره (٢) .

ذهب الماتريدية إلى أن الخلق أو التكوين كما يسمونه صفة حقيقية قديمة قائمة بذات الله زائدة على ذاته كالعلم والحياة والقدرة وغيرها من صفات المعانى وهى تتعلق بايجاد المخلوق أو المكون وإخراجه من العدم إلى الوجود وفقاً لعلم الله وارادته ، بمعنى أن ما علم والله وجوده وأراد وجوده فى زمن معين يوجد منه بتخليقه أو تكوينه . وعلى ذلك يفرق الماتريدية بين الخلق والمخلوق أو التكوين والمكون باعتبار الخلق أو التكوين صفة قديمة قائمة بذات الله ، بينما المخلوق أو المكون حادث مباين لذات الله . وإذا كان الخلق قد جاء فى هذه الآية بمعنى المخلوق فليس ذلك الا على سبيل إقامة المصدر مقام المفعول كما فى العلم والقدرة ، اذ يذكران ويراد بهما ما يتعلقان به من المعلوم والمقدور . فاستعمال لفظ (الخلق) فى هذه الآية بمعنى (المخلوق) على سبيل المجاز ، لأن

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ٢ ، ص ٥٧ .

(٢) أنظر هذه المسألة فى كتابنا

A Study ou Fakhr al-Diu al-Razi, pp. 89 – 104.

(الخلق) ليس موضوعاً فى أصل اللغة (للمخلوق) ، وإنما كثر استعماله بمعنى المخلوق . ولعل ذلك يفسر لنا لماذا يفضل الماتريدية استعمالا لفظ (التخليق) حتى لا يؤخذ بمعنى (المخلوق) وهم بذلك يؤكدون مغايرته للمخلوق باعتباره صفة قديمة قائمة بذات الله والمخلوق حادث مباين لذات الله (١) .

أما الأشاعرة — ومن بينهم الرازى — فيرون أن الخلق أو التكوين ليس الا مجرد صفة إضافية أو صفة نسبية حادثة ومتجددة بتجدد الأفعال شأنها فى ذلك شأن كل صفات الفعل . وعلى ذلك فليس الخلق بمعنى مغاير للمخلوق بل هو عين المخلوق ، لأنه أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الخلق الى المخلوق . فليس الخلق أمراً محققاً مغايراً للمخلوق فى الخارج ، وان كان للعقل أن يميز بين مفهوم الخلق ومفهوم المخلوق لفهم النسبة بينهما ، ولكن ذلك تمييز ذهنى فقط ولا وجود للخلق خارج الذهن ، اذ الموجود فى الخارج هو المخلوق فقط ، أما الخلق فهو ادراكنا نحن ، وما دام الخلق نسبة والنسب لا تتقدر الا عند وجود المنتسبين لزم من حدوث المخلوق حدوث الخلق . أما الصفة المتعلقة بايجاد المخلوق واخراجه من العدم الى الوجود فهى صفة القدرة وليست صفة الخلق ، لأن القدرة لها نوعان من التعلق أحدهما تعلق صلوحى قديم وهو تعلقها بصحة ايجاد الأشياء ، والآخر تعلق تنجيزى حادث . وما الخلق أو التكوين الا هذا التعلق التنجيزى الحادث الذى هو نفس إخراج المخلوق من العدم الى الوجود . ومن ثمة فلا معنى عند الأشاعرة لإثبات الخلق أو التكوين صفة

(١) أنظر النسفى ، تبصرة الأدلة ، مخطوطة القاهرة ٤٢ توحيد .

زائدة لا فائدة فيها طالما أن القدرة هى الصفة المؤثرة فى ايجاد الأشياء (١).

وحين يعرض الرازى لهذه المسألة فى التفسير يكتفى بذكر أدلة الفريقين دون أن ينسب الآراء الى أصحابها فيقول : (ان الناس اختلفوا فى أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره فقال عالم من الناس : الخلق هو المخلوق ، واحتجوا بالآية والمعقول ، أما الآية فهى هذه الآية . . . واحتج القائلون بأن الخلق غير المخلوق بوجوه . . . (٢) هكذا يسكت الرازى عن ذكر أطراف الخلاف وكأنى به يستحثنا بذلك على مزيد من البحث والدرس فى هذة المسألة وما احتدم حولها من خلاف بين فرق المتكلمين .

المسألة الثانية : ان أصل لفظ (الخلق) فى كلام العرب بمعنى التقدير ثم صار اسماً لأفعال الله ؛ لأن جميع أفعاله صواب . وفى القرآن ما يدل على أن الخلق بمعنى التقدير ، قال تعالى : (وخلق كل شىء فقدره تقديراً) . ويقول الناس فى كل أمر محكم هو معمول على تقديره (٣) .

المسألة الثالثة : الاستدلال بهذه الآية على وجوب معرفة الله بالعقل وقبح الاعتماد فى ذلك على التقليد . وهذا هو ما يذهب اليه أيضاً القاضى عبد الجبار المعتزلى حيث يذكر الرازى فى غير هذا الموضع أن القاضى عبد الجبار يجد فى

---

(١) الرازى ، لوامع البينات فى شرح أسماء الله الحسنى والصفات ص ٢٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ — ١٩٠٥ م ، والمناظرات ص ١٧ — ٢٢ .

(٢) الرازى ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٧ ، ٥٨ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ، ٥٨ ،

الآية أموراً ثلاثة : أولها أن الحق لو كان يدرك بالتقليد واتباع الآباءوالجرى على الإلف والعادة لما صحت هذه الآية ، وثانيها لو كانت المعارف ضروريه وحاصلة بالإلهام لما صح وصف هذه الأمور بأنها آيات لأن المعلوم بالضرورة لا يحتاج فى معرفته الى الآيات ، وثالثها ان سائر الأجسام والأعراض وان كانت تدل على الصانع الا أنه سبحانه وتعالى خص هذة الدلائل الثمانية أى خلق السماوات ، خلق الأرض ، واختلاف الليل والنهـــار ، والفلك التى تجرى فى البحر ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والأرض ،خص هذه الدلائل الثمانية بالذكر لأنها دلائل ثم هى نعم للناس أيضاً ، وحين يرتبط الدليل بالنعمة فإنه ينفذ الى العقل والقلب جميعاً (١) .

والمسألة الرابعة : قيل فى أسباب نزول هذه الآية إنه عليه السلام حين قدم المدينة نزلت عليه الآية « وإلهكم إله واحد » فقال كفار قريش بمكة : كيف يسع الناس إله واحد ، فأنزل الله تعالى هذه الآية . وقيـل أيضاً إن قريشاً سألت اليهود عما جاءهم به موسى من الآيات فأخبرهم بالعصا وباليد البيضاء ، وسألت النصارى عن آيات المسيح فذكروا لهم إبراء الأكمة والأبرص وإحياء الموتى ، فطلبت قريش من النبى عليه السلام أن يدعو الله ليجعل لهم الصفا ذهباً فتكون هذه آياتهم ويزداد يقينهم , فسأل ربه ذلك ، فأوحى إليه أن يعطيهم ولكن إن كذبوا بعد ذلك عذبوا عذاباً أليما لم يعذب به أحد من العالمين ، فخشى النبى على

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ٢ ، ٥٨ و ٧٤ .

قومه ، وقال عليه السلام . ذرنى وقومى أدعوهم يوماً فيوماً ، فأنزل الله تعالى هذه الآية مبيناً أن خلق السماوات والأرض وسائر ماذكر أعظم من جعل الصفا ذهبا ، وآية لهم يزدادون بها يقينا إن كانوا يعقلون(١) .

يعود الرازى بعد إثارة هذه المسائل الأربعة إلى بيان كيفية الاستدلال بأحوال السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر وسائر ماجاء فى الآية من الدلائل على وجود الصانع . يبدأ الرازى بالنظر فى أحوال السماء فيطرق موضوعات كثيرة من علم الفلك مثل ترتيب الأفلاك بالنسبة إلى الأرض ، وبيان كيفية معرفة هذا الترتيب، وعدد الأفلاك ، ومكان الكواكب الثابتة ، وحركة الفلك الأعظم ، ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان معرفة الأفلاك ومقادير حركتها ، ويستعرض فى ذلك آراء بطليموس وآراء الفلكيين القدماء من الصينيين والبابليين والمصريين وعلماء الروم والشام ويعترض عليهم أحيانا(١) . وفى بيان دلالة أحوال السماء على وجود الصانع يذكر الرازى أربعة عشر وجها لهذه الدلالة ترجع جميعها إلى أن الأفلاك رغم اتفاقها فى الطبيعة الفلكية إلا أن كلا منها قد اختص بمقدار معين وحيز معين وشكل معين وحركة معينة وترتيب معين وائتلاف معين ولون معين، ولابد من مخصص مدبر يخصص كلا منها بمقداره وحيزه وشكله وحركته ولونه ويجعلها على هذا الترتيب العجيب(٢) .

---

(١) الرازى ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٨ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٥٩ — ٩٢ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٦٣ — ٦٥ .

ثم يمضى الرازى على هذا النمط فى بيان أحوال الأرض وسائر ماجاء فى الآية من الدلائل التى يستدل بها على وجود الله (١) .

هكذا يتناول الرازى كل ما يتصل بالآية من مسائل كلامية ولغوية وفلكية ثم يذكر سبب نزول الآية وآراء المفسرين . ولاشك أن المسائل الكلامية التى يثيرها الرازى فى التفسير تجعل هذا التفسير من أهم المصادر التى بين أيدينا ليس فقط فى مذهب أهل السنة والجماعة من الأشاعرة الذين ينتمى إليهم الرازى وإنما أيضاً فى مذاهب الفرق الكلامية الأخرى التى تصدى لها كثيراً فى التفسير . .

أما المسائل اللغوية فأحياناً لا يوليها اهتماماً كبيراً كما هو الحال فى هذه الآية التى عرضنا لها . وأحيانا أخرى يستطرد فى اللغة ومباحثها ويثير آراء اللغويين ويناقشها . والحق أن التفسير يشهد على معرفة الرازى الواسعة باللغة العربية ودقائقها وأسرارها . ولاشك أن معرفة اللغة هى أول ما ينبغى على كل مفسر أن يحصلها . ويكفى أن نلقى نظرة على تفسيره للبسملة أى تفسير « بسم الله الرحمن الرحيم » لنعرف مقدار ثقافة الرازى اللغوية ومدى معرفته باللغة وعلومها .

يبدأ الرازى بالباء من « بسم الله الرحمن الرحيم » فيقول أنها متعلقة بمضمر ، هذا المضمر يحتمل أن يكون اسما أو فعلا ، متقدماً أو متأخراً . فإن كان اسما متقدماً فهو كقولنا : إبتداء الكلام باسم الله ، وإن كان اسما

---

(١) الرازى ، التفسير ج ٢ ص ٦٥ — ٧٤ .

متأخراً فهو كقولنا : باسم الله ابتدائى ، وإن كان فعلا متقدماً فهو كقولنا : أبدأ باسم الله ، وإن كان فعلا متأخراً فهو كقولنا : باسم الله أبدأ (١) .

ثم يتساءل الرازى هل التقديم (٢) أولى أم التأخير ؟ فيقول بأن كلاهما وارد فى القرآن ، ويستشهد على التقديم بقوله تعالى « بسم الله مجراها ومرساها » (٣) وعلى التأخير بقوله تعالى « أقرأ باسم ربك » (٤) ثم يرجح الرازى التقديم على التأخير ويستدل على ذلك بالنقل والعقل جميعاً . أما النقل فقوله تعالى « هو الأول والآخر »(٥) وقوله تعالى « إياك نعبد » (٦) فهنا الفعل متأخر عن الاسم ، فيجب أن يكون كذلك فى قوله تعالى « بسم » . أما العقل فلأن الله تعالى قديم واجب الوجود لذاته ، فيكون وجوده سابقاً على وجود غيره ، والسابق بالذات أولى أن يسبق بالذكر ، كذلك فإن التقديم فى الذكر أمعن فى التعظيم . وعلى ذلك يكون المراد « باسم الله » هو « باسم الله ابتدى » .

لكن هل اضمار الفعل أولى أم اضمار الاسم ؟ يذكر الرازى أن مذهب أبى بكر الرازى هو اضمار الفعل ، لأن نسق تلاوة القرآن يدل على ذلك فى

---

(١) الرازى ، التفسير ح ١ ص ٥٣ .

(٢) يعنى تقديم الجار والمجرور على المتعلق أو تأخيره عنه .

(٣) سورة هود ١١ آية ٤١ .

(٤) سورة العلق ٩٦ آية ١ ،

(٥) سورة الحديد ٥٧ آية ٣ ،

(٦) سورة الفاتحة ١ آية ٥ .

قوله تعالى « اياك نعبد واياك نستعين » (١) وتقديره «قولوا إياك نعبد واياك نستعين » فكذلك الحال فى قوله « بسم الله الرحمن الرحيم » أى « قولوا باسم الله » (٢).

والجر يحصل بالحرف أو بالإضافة ، يحصل بالحرف كما فى قوله « بسم » وبالإضافة كما فى « الله » . أما فى « الرحمن الرحيم » فقد حصل الجر فيهما لأن الوصف تابع للموصوف فى الإعراب . وهنا يثير الرازى مسائل من فقه اللغة فيتساءل : لم اقتضت حروف الجر الجر؟ ولم اقتضت الاضافة الجر ؟ وهل اقتضاء الحرف للجر أقوى أم اقتضاء الاضافة ؟ وما هى أقسام الاضافة؟ (٣) .

ثم ينتقل الرازى بعد ذلك إلى بحث علاقة الشيء بالاسم الموضوع له ، فيذهب الى أن اللغة اصطلاحية أى أن الناس هم الذين اصطلحوا على اطلاق الاسماء على المسميات . ومعنى هذا بلغة علماء الاجتماع فى العصر الحديث أن اللغة قد نشأت نشأة اجتماعية صرفة . يقول الرازى : « كون الاسم اسما للشيء نسبة اللفظة المخصوصة التى هى الاسم وبين الذات المخصوصة التى هى المسمى، وتلك النسبة معناها أن الناس اصطلحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص ، فكأنهم قالوا : متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا أنا

---

(١) سورة الفاتحة ١ آية ٥ .

(٢) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٥٣ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٥٤ .

أردنا بها ذلك المعنى الفلانى ، فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لاجرم صحت اضافة الاسم إلى المسمى ، فهذا هو المراد من اضافة الاسم الى الله تعالى » (١).

ولا يمكن أن يكون (الاسم) فى قوله تعالى (بسم) صلة زائدة ، والتقدير (بالله) ، وأن الله تعالى ذكر لفظة (الاسم) اما للتبرك أو للتفرقة بينه وبين القسم كما يذهب الى ذلك أبو عبيدة ، لأننا أمرنا بالابتداء ، وهذا الأمر يتناول فعلا من أفعالنا ، وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا ، وعلى ذلك يكون المراد (أبدأ بذكر الله) ومعناه (أبدأ ببسم الله)(٢).

ثم يبحث الرازى مشاكل القراءة والكتابة المتصلة بالبسملة فيتحدث عن الوقف وأنواعه . هناك الوقف الناقص كالوقف عند قوله (بسم) ، والوقف الكافى كالوقف على قوله (بسم الله) أو (بسم الله الرحمن) ، والوقف الكامل كالوقف على قوله (بسم الله الرحمن الرحيم) . والاجماع منعقد على قراءة (بسم الله) و (الحمد لله) بدون تغليظ اللام تفخيمها ، لأن الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل كالانتقال من التسفل الى التصعد . ولكن يستحسن تفخيم اللام وتغليظها فى هذه الكلمة فى حالة رفعها ونصبها كقوله : (الله لطيف بعباده) (٣). وقوله (قل هو الله أحد) (٤) . وقوله (إن الله اشترى

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ١ ص ٥٤ .

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٥٤ .

(٣) سورة الشورى ٤٢ آية ١٩ .

(٤) سورة الاخلاص ١١٢ آية ١ .

من المؤمنين أنفسهم) (١). وتخرج اللام الرقيقه من طرف اللسان أما المفخمة فيستخدم فيها كل اللسان (٢) .

ويبحث الرازى حروف البسملة من حيث التشديد والادغام والسكون والحركة والحذف والكتابة ويفصل القول فى ذلك ويلمس أدق جوانب مانسميه بعلم الصوتيات .

ويثير الرازى بعد ذلك المباحث اللغوية والعقليه (٣) المتصله بالاسم . أما المباحث اللغوية فى الأسم فإن الرازى يذكر اختلاف اللغويين فى هذه الكلمة واشتقاقها ، ويناقش آراء المدرستين الكبيرتين فى اللغه ، أى مدرستى الكوفة والبصرة ويوضح لنا رأيه بعد ذلك فيقول : « فى هذا اللفظ (أى لفظ «اسم») لغتان مشهورتان: تقول العرب: هذا أسمه وسمه، قال: بسم الذى فى كل سوره سمه . وقيل فيه لغتان غيرهما : سِم وسُم ، قال الكسائى إن العرب تقول تارة : اسم ، بكسر الألف ، وأخرى بضمه ، فاذا طرحوا الألف قال الذين

---

(١) سورة التوبة ٩ آية ١١١ .

(٢) الرازى ، التفسير ج ١ ، ص ٥٤ .

(٣) يدخل الرازى فى صميم موضوعات علم الكلام حين يعرض للمباحث العقلية المتصلة بالاسم ، فيثير المسأله الكلاميه المشهورة عند المتكلمين: هل الاسم نفس المسمى أم غيره ، ثم ينظر فى الأسماء ودلالتها على الصفات فيطرق اهم مباحث علم الكلام وتعنى به مبحث الأسماء والصفات فيعرض للخلاف بين المتكلمين على تسمية الله شىء وجسم وجوهر ، ثم يتناول صفات المعانى وصفات الفعل واختلاف المتكلمين فيها ، أنظر ج ١ ، ص ٥٦ — ٨١ .

لغتهم كسر الألف : سِمٌ ، وقال الذين لغتهم ضم الألف : سُمٌ ، وقال ثعلب: من جعل أصله من سَمَا يسمى قال : اسم وسم ، ومن جعل أصله من سما يسمو قال : اسم وسُم . وقال المبرد : سمعت العرب تقول اسمه وأسمه وسمه وسماه . وأجمعوا على أن تصغير الاسم : سمى ، وجمعه أسماء وأسامى . وفى اشتقاقه قولان : قال البصريون : هو مشتق من سما يسمو إذا علا وظهر ، فاسم الشيء ما علا ، حتى ظهر ذلك الشيء به . وأقول اللفظ معرف للمعنى ، ومعرف الشيء متقدم فى المعلومية على المعرف ، فلا جرم كان الاسم عالياً على المعنى ومتقدما عليه . وقال الكوفيون : هو مشتق من وَسَمَ يَسِمُ سمه ، والسمة العلامة ، فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى ... »(١) .

هكذا يمضى الرازى فى عرض آراء اللغويين ومناقشتها وإبداء رأيه وملاحظاته عليها ، لم يترك مسألة من مسائل اللغة لها أدنى صلة بالبسمله إلا وعرض لها وأمعن النظر فيها ، فجاء التفسير شاهدا على ثقافته اللغويه الواسعة.

ويشهد التفسير أيضاً على ثقافة الرازى الشاملة بالفقه من فروع وأصول . والرازى فقيه شافعى يهتم ببيان مذهب الشافعى والانتصار له فى تفسير آيات الأحكام . فلننظر فى تفسيره لقوله تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين)(٢) . يرى الرازى أن هذه الآية أصل كبير من أصول علم الفقه ، إذ بمقتضى هذا الأصل يلزم أن تقابل كل جناية

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ١ ص ٥٦ .

(٢) سورة الشورى ٤٢ آية ٤٠ .

بمثلها ، إن الظلم والبغى والعدوان فى طبع الناس ، فاذا لم يزجروا عنه ألفتحت أبواب هذه الشرور فلا تستقيم الحياة . وقد حرص الشرع على أن يكون الجزاء بقدر الجناية ، لأن الزيادة فى الجزاء ظلم . وهذا الأصل قد تأكد بنصوص أخرى فى القرآن كقوله تعالى (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) (١) . وقوله تعالى (من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها) (٢) . وقوله تعالى (كتب عليكم القصاص فى القتلى) (٣). والقصاص عبارة عن المساواة والمماثله. ولكن الفقهاء أدخلوا التخصيص على هذا الأصل المطلق فى صور كثيرة إما بناء على نص آخر أو بناء على قياس . ومن أمثلة هذه الصور ما ذهب اليه الامام الشافعى من أن المسلم لا يقتل بالذمى ، والحر لا يقتل بالعبد ، لأن المماثله التى هى شرط القصاص مفقودة بين المسلم والذمى ، وبين الحر والعبد ، كما أن الأيدى تقطع باليد الواحدة(٤) .

هكذا يمضى الرازى فى التفسير مفصلا لكل ما يتصل بآيات القرآن الكريم من مباحث لغوية وفقهية وكلاميه . يذكر الآية ويثير كل ما يتصل بها من هذه المباحث ، ثم يعرض لآراء المفسرين وسبب نزول الآية ، ويناقش الآراء ويحدد موقفه منها ورأيه فيها ، فجاء التفسير موسوعة تدل على أصالة الرازى

---

(١) سورة النحل ١٦ آية ١٢٦ .

(٢) سورة غافر ٤٠ آية ٤٠ .

(٣) سورة البقرة ٢ آية ١٧٨

(٤) الرازى ، التفسير ج ٧ ص ٤٠٠ — ٤٠١ .

وغزارة معارفه وسعة ثقافته وإلمامه بجميع فروع العلم المعروفة فى عصره . ونحن لا نبتعد كثيراً عن الصواب إذا قلنا بأننا كلما أمعنا النظر فى تفسير الرازى أزددنا ميلا الى رأى تاج الدين السبكى واقتناعا بقوله بأن تفسير الرازى (فيه كل شىء مع التفسير) .

أما رأى طاش كوبرى زاده الذى يذهب اليه وهو أن الرازى صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة فانه رأى عار من الصحة ، لأن طاش كوبرى زاده يستند فى هذا الرأى الذى ذهب اليه على قصة يرويها عن لقاء الرازى بشيخ الصوفية الكبير الشيخ نجم الدين الكبرى المعاصر له والمتوفى عام ٦١٨ هـ / ١٢٢١ م أى بعد وفاة الرازى بثنتى عشرة سنة . وهى قصة وإن كانت لا تخلو من طرافة وتعلو بعض أجزائها مسحة من الحقيقة إلا أنها تنتهى بنهاية بعيدة كل البعد عن الصواب . يروى طاش كوبرى زاده هذه القصة فيقول : (سمعت رجلا ثقة عالما عابداً زاهداً عارفا صادقا أنه حكى أن الامام (فخر الدين الرازى) لما دخل هراة أتاه من بها من العلماء والصلحاء والسلاطين والأمراء . وسأل يوما : هل بقى أحد تخلف عن زيارتنا ؟ فقال أصحابه : نعم ، بقى رجل صالح منقطع فى زاوية . قال الامام : أنا رجل واجب التعظيم ، وأنا إمام المسلمين ؛ فلم لم يزرنى ؟ فقالوا لذلك الرجل كلام الامام ، فما تكلم بشىء أصلا ، ووقع بينهما الخلاف ، فصنع أهل البلدة طعاما ، فدعوهما ، فأجابا الدعوة ، وأجتمعا فى حديقة ، فسأله الامام عن سبب تخلفه عن اتيانه فقال : أنا رجل فقير لا شرف فى زيارتى ، ولا نقص فى تخلفى عنها قال الامام : هذا هو جواب أهل الأدب ، يعنى الصوفية ، فقل لى حقيقة الحال . فقال ذلك الرجل : لأى شىء وجبت زيارتك ؟ قال : أنا إمام المسلمين ، وواجب

التعظيم . قال: إن افتخارك بالعلم ورأس العلوم معرفة الله تعالى ، فكيف عرفته تعالى ؟ قال : بمائة من البراهين (١) . قال الرجل : البرهان لازالة الشك ، والله تعالى جعل فى قلبي نوراً لا يدخل معه الشك فضلا عن الحاجة الى البرهان. فأثر هذا الكلام فى قلب الامام فتاب فى ذلك المجلس على يديه، ودخل الخلوة ، وفتح له ما فتح ؛ وبعد ما خرج عنها صنف التفسير الكبير . وقال الناقل لهذه الحكاية : وكان ذلك الشيخ ابو الجناب الشيخ نجم الدين الكبرى قدس الله سره) (٢) .

ونحن لا نشك فى أن الرازى قد اتصل بالشيخ نجم الدين الكبرى لأنه معاصره فضلا عن أن ابن العماد يذكر أن الرازى اجتمع بالشيخ نجم الدين واعترف بفضله (١) . ولا نستبعد الحوار الذى دار بين الرازى والشيخ نجم الدين فى هذه القصة ، ذلك لأن كلمات هذا الحوار الطريف تنفذ إلى القلب بما تحمل من ثمرات الصدق التى تتميز بها كلمات الصوفية الكبار من أمثال الشيخ نجم الدين . ولكننا نستبعد أن يكون الرازى قد دخل الخلوة على الشيخ نجم الدين وتاب على يديه وخرج منها ليصنف التفسير الكبير ، فذلك أمر بعيد كل البعد عن الصواب ، والدليل على ذلك من التفسير الكبير نفسه :

فمن جهة نجد أن روح التحدى التى غلبت على طبع الرازى وسيطرت عليه

---

(١) فى الأصل : بمائة براهين .

(٢) طاش كوبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ١ ، ص ٤٥٠ — ٤٥١ . الطبعة الأولى ، حيدر آباد بالهند .

(٣) ابن العماد ، شذرات الذهب ج ٥ ص ٧٩ ، طبعة القاهرة .

ولازمته طوال حياته هى التى دفعته إلى كتـــابة التفسير . وهو يعترف بذلك صراحة فى بداية تفسيره لسورة الفـاتحة حيث يقول (أعلم أنه مر على لسانى فى بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة ، فاستبعد هذا بعض الحساد ؛ وقوم من أهل الجهل والغى والعناد ، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعانى والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمبانى ؛ فلما شرعت فى تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ماذكرناه أمر ممكن الحصول قريب الوصول »[١] .

هكذا يتحدى الرازى حساده وأعداءه ــ وما أكثرهم ــ بكتابة هذا التفسير وإفراد مجلد ضخم لتفسير سورة الفاتحة . ولا شـــك أن التحدى آفة من آفات النفس وصفة من صفاتها المذمومة تبتعد بالرازى كل البعد عن أن يكون أهلا للمشاهدة ، ذلك لأن شرط المجـــاهدة ، أى تطهير النفس من آفاتها وعيوبها وشرورها وصفاتها المذمومة كالعجب والكبر والذم والغضب والكراهية والحسد والرياء إلى آخره من الأخلاق التى لا يقبلها العقل ولا الشرع . ولقد كان العجب والكبر ــ فضلا عن التحدى ــ من أهم صفات الرازى البارزة .

والشواهد على ذلك كثيرة فى كتاباته ومناظراته ومناقشاته مع العلمـاء [١] فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك إن الرازى صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة .

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ١ ص ٢

(١) أنظر مناظرات الرازى مع علماء بلاد ما وراء النهر ، تحقيـق المؤلف ونشره دار المشرق بيروت ١٩٦٦ ،

ومن جهة أخرى نجد الحقائق التي يدركها الصوفية إدراكا مباشراً بالذوق خلال التجربة الروحية التي يحصل لهم فيها الاشراق ويفيض عليهم فيها العلم الذوقى الذى لا يخضع للعقل وقوانينه ، نجد هذه الحقائق تتحول على يدى الرازى فى التفسير إلى أمور صورية لا روح فيها ولا ذوق حين يسلط عليها العقل ومقولاته ويصبها فى قوالب منطقية جامدة تأباها طبيعة تلك الحقائق . يقول الرازى وهو يناقش تقديم الاسم وتأخيره فى تفسير البسملة : « سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضى الله عنه يقول : سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصارى يقول : حضر الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير الميهنى مع الأستاذ أبى القاسم القشيرى فقال الاستاذ القشيرى : المحققون قالوا : ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله بعده ، فقال الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير : ذاك مقام المريدين ، أما المحققون فإنهم ما رأوا شيئاً إلا وكانوا قد رأوا الله قبله . قلت: وتحقيق الكلام أن الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة برهان الإن ، والنزول من الخالق إلى المخلوق برهان اللم (٢) ، ومعلوم أن برهان اللم أشرف(٣) .

هكذا تنقلب مجاهدة المريد إلى برهان أل إن ، كما تتحول مشاهدة المراد إلى برهان أل لم ،

---

(١) جاء فى كتاب معيار العلم فى فن المنطق للامام أبى حامد الغزالى : « مطلب (لم وهو طلب العلة لجواب (هل) ، كقولك لم كان العالم حادثا ، وهو إما طلب علة التصديق كقولك : لم قلت (إن) الله موجود ، فانه لا يطلب العلة فى وجوده ، بل العلة فى وقوع التصديق بوجوده وهو برهان الان بلغة المنطقيين . وقياس الدلالة بلغة المتكلمين) ص ١٦١ الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٢٧ . وانظر أيضا ابن سينا ، كتاب النجاة ص ٦٧ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٣٨ .

(٢) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٥٣ .

نعود بعد ذلك إلى العبارة الوجيزة التى وردت عن تفسير الرازى على لسان جولد تسيهر فى كتابه : مذاهب التفسير الاسلامى : Die Richtungen Der Islamichen Koranauslegung ، حيث عده خاتمة التفسير المثمر الأصيل الذى يرد فيه الرازى على المعتزلة من آن لآخر(١) فنقول بأن جولد تسيهر إذ يكتفى فى كتابه بتلك الاشارة العابرة الى تفسير الرازى فإنه بذلك يجرى على سنة القدماء، من أمثال ابن تيمية وتاج الدين السبكى وطاش كوبرى زادة الذين عرضنا لأحكامهم الخاطئة على تفسير الرازى دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة دراسة هذا التفسير الكبير وتأمل مباحثه . ومن ثمة فإن هذا التفسير الكبير لم ينل العناية التى يستحقها من العلماء القدماء والمحدثين على السواء ، وأن هذه الآراء المتباينة حول قيمة تفسير الرازى لم تستند على أرضية صلبة من الدراسة والبحث .

٢ ـ اعجاز القرآن :

يذهب الرازى الى أن القرآن معجز وأن الاعجاز فى فصاحته(٢) . أما أن القرآن معجز فلأن العرب عجزوا عن معارضته رغم التحدى . لقد تحداهم الله بالقرآن فى مواضع كثيرة ، تحداهم بأن يأتوا بقرآن مثله فى قوله تعالى « قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون

---

(١) Goldziher, Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung, p. 123.

(٢) الرازى ، نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص ٥ طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ ، التفسير جـ ١ ص ٣٣٠ ، جـ ٥ ص ٤٥٨ ، نهاية العقول فى دراية الأصول جـ ٢ ، ورقة ٨٣ ـ ٨٤ ، ١٢٧ ـ ١٣١ مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ توحيد .

بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » (١) وتحداهم بأن يأتوا بعشر سور فى قوله تعالى « أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » (٢) وتحداهم بأن يأتوا بسورة واحدة فى قوله تعالى « وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » (٣) . ثم قطع الله بعدم قدرتهم على التحدى بقوله تعالى: « فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا »(٤). ورغم هذا التحدى الذى وقع مرة بالقرآن كله ومرة بعشر سور منه ومرة بسورة واحدة ليبلغ التحدى منتهاه نقول : رغم هذا التحدى لم يستطيع العرب معارضة القرآن وعجزوا عن هذه المعارضة مع توفر كل أسبابها ودواعيها . لقد جاء القرآن ليطلب الى العرب ترك أديانهم ورياستهم وليوجب عليهم ما يتعب أبدانهم وينقص أموالهم وليطالبهم بعداوة أصدقائهم وصداقة أعدائهم بسبب الدين . ولاشك أن كل مطالب من هذه المطالب يكفى لأن يكون سبباً وداعياً للمعارضة لما ينطوى عليه من المشقة البالغة على القلب ، لاسيما على العرب الذين هم أكثر الأمم حمية(٥) .

أما الإعجاز فيرجع فى رأى الرازى إلى الفصاحة(٦) . وهذا هو رأى أكثر

---

(١) سورة الاسراء ١٧ آية ٨٨ .

(٢) سورة هود ١١ آية ١٣ .

(٣) سورة البقرة ٢ آية ٢٣ .

(٤) سورة البقرة آية ٢٤

(٥) الرازى ، نهاية العقول فى دراية الأصول جـ٢ ورقة ٨٤ مخطوطة القاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

(٦) الرازى . نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص ٧٠٥ ، طبعة القاهرة ١٣١٧

علماء أهل النظر الذين يضعون القرآن فى أعلى طبقات البلاغة (١) ولا يمكن أن نتبين المزايا الكامنة فى نظم القرآن ، وفى مبادىء الآيات ومقاطعها وفى مضرب كل مثل ، ومساق كل خبر ، وصورة كل عظة إلا بدراسة المباحث التى يشتمل عليها علم البلاغة كالمجاز والحقيقة والاستعارة والتشبيه والتمثيل والتقديم والتأخير والإيجاز والحذف والوصل والفصل وسائر وجوه المحاسن المعتبرة فى النظم والنثر . ولذلك كان علم البلاغة فى رأى الرازى من أشرف العلوم الدينية وأرفع المباحث اليقينية ؛ لأنه يبحث عن دلالة القرآن على صدق الرسول واثبات نبوته(٢) .

أما وجوه الاعجاز الأخرى فيعرض لها الرازى ويعترض عليها، ولا يكاد يذكر شيئاً فى كل ما يعرض له أو يعترض عليه لم يسبق إليه .

يبدأ الرازى برأى النظام فى الصرفة الذى يزعم أن الله تعالى ما أنزل القرآن ليكون حجة على النبوة ، بل هو كتاب مثل سائر الكتب المنزلة لبيان أحكام الحلال والحرام ، وأن العرب لم يقوموا بمعارضته لأن الله تعالى صرفهم عن هذه المعارضة(٣) ، فيعترض الرازى عليه قائلا : « إن عجز العرب عن المعارضة

---

(١) أنظر الخطابى ، أبو سليمان محمد بن محمد بن ابراهيم ، بيان إعجاز القرآن ص ٢١ الرمانى، أبو الحسن على بن عيسى ، النكت فى إعجاز القرآن ص ٦٩ ، الجرجانى ، أبوبكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ، الرسالة الشافية ص ١٠٧ — ١٣٢ . وهذه الرسائل الثلاث جمعها وحققها محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ونشرت تحت عنوان ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ، دار المعارف بمصر ، وأنظر أيضا الايجى ، كتاب المواقف ص ٥٥٨، ٥٦٣ .

(٢) الرازى ، نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص ٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥ .

لو كان لأن الله أعجزهم عنهـــا بعد أن كانوا قادرين عليها لما كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن ، بل كان يجب أن يكون تعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعـد أن كان مقدوراً عليه لهم ، كما أن نبيا لو قال معجزتى أن أضع يدى على رأسى هذه الساعة ويكون ذلك متعذراً عليكم ويكون الأمر كما زعم ، لم يكن تعجب القوم من وضع يده على رأسه بل من تعذر ذلك عليهم . ولما علمنـــا بالضرورة أن تعجب العرب كان من فصاحة القرآن نفسها بطل ما قاله النظام » (١) .

هذا الاعتراض الذى ذكره الرازى نجده عند أبى سليمان حمد بن محمـــد بن ابراهيم الخطابى البستى المولود عام ٣١٩ هـ/ ٩٣١ م أى قبل ولادة فخر الدين الرازى بأكثر من قرنين من الزمان . يقول الخطابى فى رسالة له بعنوان : بيان إعجاز القرآن : « وذهب قوم إلى أن العلة فى إعجازه الصرفة ، أى صرف الهمم عن المعارضة ، وإن كانت مقدوراً عليها ، غير معجوز عنهـا ، إلا أن العائق من حيث كان أمراً خارجا عن مجارى العادات صار كسائر المعجزات . فقالوا : لو كان الله عز وجل بعث نبيا فى زمان النبوات ، وجعل معجـزته فى تحريك يده أو مد رجله فى وقت قعوده بين ظهرانى قومه ، ثم قيل له : ما آيتك؟ فقال : آيتى أن اخرج يدى أو أمد رجلى ، ولا يمكن أحدمنكم أن يفعل مثل فعلى، والقوم أصحاء الأبدان ، لا آفة بشىء من جوارحهم ، فحرك يده أو مد رجله، فراموا أن يفعلوا مثل فعله فلم يقدروا عليه ، كان ذلك آية دالة على صـــدقه . وليس ينظر فى المعجـزة إلى عظم حجم ما يأتى به النبى ولا إلى فخـامة منظره ، وإنما تعتبر صحتها بأن تكون أمراً خارجاً عن مجرى العـادات ، ناقضـاً لها ، فمهما كانت بهذا الوصف كانت آية دالة على صدق من جاء بها . وهذا أيضاً وجه

---

(١) المرجع السابق ٥ ، ٦ .

قريب ، الا أن دلالة الآية تشهد بخلافه وهى قوله سبحانه : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » فأشار فى ذلك الى طريقة التكلف والاجتهاد، وسبيله التأهب والاحتشاد والمعنى فى الصرفة التى وصفوها لا يلائم هذه الصفة ، فدل على أن المراد غيرها ، والله أعلم »(١) .

ويذكر الرازى اعتراضاً آخر على الصرفة فى كتابه نهاية العقول فى دراية الاصول فيقول : « ان العرب لو كانوا بحيث متى قصدوا فعل المعارضة افتقدوا العلوم التى لابد فيها لوجب لى أن يعلموا ذلك فى أنفسهم بالضرورة وأن يميزوا بين أوقات المنع وأوقات التخلية ، ولو علموا ذلك لتذاكروه ولذاع وانتشر »(٢) .

وهذا الاعتراض نجده عند أبى بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانى المتوفى عام ٤٧١ هـ ١٠٧٨ م أى قبل وفاة الرازى بأكثر من قرن من الزمان . يقول الجرجانى فى الرسالة الشافية فى فصل تحت عنوان : فى الذى يلزم القائلين بالصرفة : « ومما يلزمهم من أصل المقالة أنه كان ينبغى له ان كانت العرب منعت منزلة من الفصاحة قد كانوا عليها أن يتعرفوا ذلك من أنفسهم كما قدمت ولو عرفوه لكان يكون قد جاء عنهم ذكر ذلك ، ولكانوا قد قالوا للنبى صلى الله عليه وسلم : انا كنا نستطيع قبل هذا الذى جئتنا به ، ولكنك قد سحرتنا واحتلت فى شىء حال بيننا وبينه ، نسبوه الى السحر فى كثير من الامور كما

---

(١) أنظر ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص ٣٠ ، ٢١ تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ، طبعة دار المعارف .

(٢) الرازى «نهاية العقول فى دراية الأصول جـ ٢ ورقة ١٢٢ صـ ١٢٩ مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

لايخفى ، وكان أقل ما يجب فى ذلك أن يتذاكروه فيما بينهم، ويشكوه البعض الى البعض ، ويقولوا : مالنا قد نقصنا فى قرائحنا ، وقد حدث كلول فى أذهاننا. فبقى أن لم يرو ولم يذكر أنه كان منهم قول فى هذا المعنى ، لا ما قل ولا ماكثر، دليل أنه قول فاسد ورأى ليس من آراء ذوى التحصيل»(١) .

أما من قصر وجه الإعجاز على اشتمال القرآن على الغيب فيعترض الرازى عليهم بأن التحدى قد وقع بكل سورة ، والأخبار عن الغيب لايوجد فى كل سورة (٢).

وهذا الاعتراض قد سبقه اليه الخطابى أيضاً حيث يقول : « وزعمت طائفة أن إعجازه إنما هو فيما تضمنه من الإخبار عن الكوائن فى مستقبل الزمان نحو قوله سبحانه . « ألم . غلبت الروم فى أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون، فى بضع سنين»(٣)، وكقوله سبحانه: وقل للمخلفين من الاعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد»(٤) ، ونحوها من الأخبار التى صدقت أقوالها مواقع أكوانها. قلت : ولاشك فى أن هذا وما أشبهه من أخباره نوع من أنواع إعجازه . ولكنه ليس بالأمر العام الموجود فى كل سورة من سور القرآن ، وقد جعل سبحانه فى صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لايقدر أحد من الخلق أن يأتى بمثلها ، فقال : « فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين» (٥)

---

(١) أنظر ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص ١٣٥ .

(٢) الرازى ، نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص ٧ .

(٣) سورة الروم ٣٠ آيات ١ – ٣ .

(٤) سورة الفتح ٤٨ آية ١٦ .

(٥) سورة البقرة ٢ آية ٢٣ .

من غير تعيين ، فدل على أن المعنى فيه غير ماذهبوا إليه » (١) .

هكذا يمضي الرازى مقتفيا لآثار السابقين وناقلا لآرائهم دون أن يشير إليهم كعادة علماء اهل زمانه . فنحن لانستطيع اليوم أن نأخذ على الرازى عدم ذكر المصادر التى استند عليها فيما ذهب إليـــه من آراء فى إعجاز القرآن وبيان وجوه إعجازه ، وإنما كل ما نستطيع أن نقرره هنا أن الرازى كان واسع الثقافة ، ملما بكل ماكتبه العلماء قبله فى جميع فروع العلم المختلفة المعروفة فى زمـانه .

(١) أنظر ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص ٢١ .

الفصل الرابع

الكلام

١ ـ النقل والعقل :

ينتمى الرازى فى علم الكلام إلى مذهب الأشعرى شيخ أهل السنة والجماعة فى العراق . ومن المعروف أن مذهب الأشعرى مذهب وسط بين مذاهب الحرفيين من الحشوية والمجسمة وأهل الحديث الذين يلتزمون بالنص ويستمسكون بالنقل ويقفون عند ظاهر النص لا يقبلون تأويلا ولا تفسيراً ، وبين مذاهب المعتزلة التى تفسح مجالا واسعاً للعقل فى تفسير النص وتأويل النقل حتى يتفق مع ما يقضى به العقل(١) . فلا يقف الأشعرى عند النص من غير نظر أو تعقل كما يفعل الحرفيين ولا يقدم العقل على النقل ويخضع العقل للنقل كما يفعل العقليين ، ولكنه يعطى للنقل حقه وللعقل حكمه (٢) .

أما الأشاعرة الذين جاءوا بعد الأشعرى ونصروا مذهبه فقد أخذوا

---

(١) أنظر ، ابن عساكر ، أبوالقاسم على بن الحسن بن هبة الله : تبيين كذب المفترى ، فيما نسب إلى الامام أبى الحسن الأشعرى ص ١٤٩ ـ ١٥٢ . طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .

(٢) مقدمة الشيخ محمد زاهد الكوثرى لكتاب تبيين كذب المفترى ص ١٩ .

يوسعون سلطان العقل(٤) حتى بلغ هذا التوسع أقصى مداه عند فخر الدين الرازى الذى أعلن صراحة أن العقل مقدم على النقل وأن النقل لابد وأن يخضع للعقل . يقول الرازى فى كتاب أساس التقديس : « الفصل الثانى والثلاثون : فى أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها ؟ أعلم أن الدلائل القطعية العقليه إذا قامت على ثبوت شىء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لايخلو الحال من أحد أمور أربعة : إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل ، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال ، وإما أن يبطل ، فيلزم تكذيب النقيضين ، وهو محال ، وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية ، وذلك باطل، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولو جوزنا القدح فى الدلائل القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول ، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول فى هذه الأصول ، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة . فثبت أن القدح فى العقل لتصحيح النقل يفضى إلى القدح فى العقل والنقل معاً ، وأنه باطل . ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية اما أن يقال إنها غير صحيحة ، أو يقال انها صحيحة الا أن

---

(١) أنظر الطوسى ، نصير الدين ، تلخيص المحصل ص ٢٩ . الطبعة الأولى القاهرة ١٣٢٣ هـ ، الرازى ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ص ٢٨ — ٢٧ .

المراد منها غير ظواهرها . (١) .

ولا شك أن هذا الاعتداد بالعقل يدل على قوة تأثير المعتزلة على الرازى(٢) ورغم هذا التأثير فإن الرازى — كما سنرى فى عرضنا لمذهبه — لم يخرج على أصل واحد من الأصول التى أجمعت عليها أهل السنة والجماعة فى علم الكلام .

٢ ـ موقف الرازى من علم الكلام :

لم يكف المتكلمون فى وقت من الأوقات عن الدفاع عن علم الكلام واستحسان الخوض فيه (٣) . ولم يتخلف الرازى عنهم فى ذلك بالرغم من أنه جاء بعد أن تصور علم الكلام بصورته النهائية وتحددت معالمه ووضحت مراميه ومقاصده بفضل المؤلفات العديدة التى أسهم بها أهل السنة والجماعة من الأشعرية والماتريدية

---

(١) الرازى ، أساس التقديس ص ٢١٠ ـ ٢٢١ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

(٢) أنظر : Goldziher, Aus der Theologie des Fakhr al- Din Al-Razi, Der Islam, pp. 213 - 47; Strassburg, 1912.

(٣) أنظر الأشعرى ، أبو الحسن على بن اسماعيل ، رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٨٧ ـ ٩٧ نشرها الأب مكارثى McCARTHY مع كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع للاشعرى أيضا ، طبعة بيروت ١٩٥٢ ، وأنظر أيضا الغزالى ، أبو حامد ، كتاب إحياء علوم الدين ج ١ ص ٩٤ ـ ٩٩ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

فى هذا الشأن (١) ، لاسيما فى القرنين الرابع والخامس الهجريين حين ساد مذهب أهل السنة فى العالم الاسلامى على المذاهب الكلامية الأخرى .

ويرجع حرص المتكلمين على الدفاع عن علم الكلام إلى أن هذا العلم لم يلق قبولا عند المسلمين فى أول عهدهم به . فالغزالى يذكر أن الإمام الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان الثورى وجميع أهل الحديث من السلف ذهبوا إلى حد تحريم الاشتغال بهذا بالعلم (٢) وكانت حجتهم فى ذلك أن هذا العلم لو كان من الدين لتكلم فيه الرسول وأمر به وندب إليه ، ولما سكتت عنه الصحابة(٣) .

ولكننا نجد الرازى يذهب إلى أن علم الكلام أشرف العلوم الدينية ، والأساس المكين الذى ينبنى عليه كل علم دينى ويفتقر إليه(٤) . هو أشرف علم لأن موضوعه أشرف موضوع وهو ذات الله وصفاته . وهو أساس العلوم الدينية الأخرى كالتفسير والحديث والفقه ؛ لأن المفسر يبحث عن معانى كلام الله ، والمحدث يبحث عن كلام رسول الله ، والفقيه يبحث عن أحكام الله. وكل

---

(١) أنظر مثلا من مؤلفات الأشاعرة : التمهيد للباقلانى ، وأصول الدين للبغدادى والارشاد لامام الحرمين ، ونهاية الاقدام للشهرستانى ، «إحياء علوم الدين للغزالى ، ومن مؤلفات الماتريدية تبصرة الأدلة لأبى المعين النسفى .

(٢) الغزالى ، إحياء علوم الدين جـ ١ ص ٩٥ .

(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٩٥ ، الأشعرى ، رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٨٨

(٤) الرازى ، التفسير جـ ١ ص ٢٠٢ ، نهاية العقول فى دراية الأصول ورقة ١ ، ٢ مخطوطة القاهرة رقم ٧٤٨ توحيد ،

هذه الأبحاث تقوم على أساس معرفة التوحيد والنبوة والإيمان بهما ، ولذلك كانت هذه العلوم مفتقرة فى أساسها إلى علم الكلام وهو غنى عنها(١) .

ثم ان الله تعالى قد حثنا على النظر ورغبنا فيه(٢) ، وذم التقليد والمقلدين(٣) هذا فضلا عن أن القرآن يكاد يكون من أوله الى آخره محاجة مع الكفار ، ورداً على عبدة الأوثان وأصناف المشركين ، وبياناً للتوحيد والنبوة (٤) . فاذا استثنينا الآيات الواردة فى الأحكام الشرعية التى تقل عن ستمائة آية وجدنا أن جميع آيات القرآن فى التوحيد والنبوة ومحاجة الكفار والمشركين . حتى الآيات الواردة فى القصص قصد بها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته (٥) .

ويسلم الرازى بأن النبى وصحابته قد سكتوا عن علم الكلام من حيث هو علم له مصطلحاته الخاصة . فالرسول وصحابته لم يستخدموا ألفاظ المتكلمين ومصطلحاتهم كالجوهر والعرض والطفرة والجزء والأكوان من حركة وسكون

---

(١) الرازى ، التفسير ، ج ١ ص ٢٠٢ ــ ٢٠٣ ، نهاية العقول فى دراية الأصول ورقة ١ ، ٢ مخطوطة القاهرة ٧٤٨ توحيد .

(٢) أنظر على سبيل المثال سورة النساء ٤ آية ٨٢ ، وسورة الغاشية ٨٨ آية ١٧ .

(٣) أنظر مثلا سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٢ ، سورة الشعراء ٢٦ آية ٧٤ .

(٤) انظر الغزالى ، إحياء علوم الدين ج ١ ص ٩٦ ، الرازى ، التفسير ج ١ ، ص ٢٠٣

(٥) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٢٠٣ ،

واجتماع وتفرق . وليس يعنى ذلك القدح فى علم الكلام ، لأنه ما من علم من العلوم الدينية كالحديث والتفسير والفقه الا وقد حدثت، فيه اصلاحات لأجل التفهيم (١) . ولا شك أن الرسول وصحابته لم يعرفوا النقض والكسر والتركيب والتعدية وفساد الوضع وجميع المصطلحات التى تورد على القياس الشرعى،وهذا لا يقدح فى علم أصول الفقه (٢) . ولكن الرازى لا يسلم بأن النبى وصحابته لم يعرفوا الله بالدليل، لأن الأنبياء جميعا ماجاءوا الا بالأمر بالنظر والاستدلال على وجود الصانع (٣) .

٣ ـ وجود الصانع :

يجمع الرازى فى البرهنة على وجود الله بين طريقة المتكلمين الذين يستدلون على وجود الله بحدوث العالم وما فيه من جواهر وأعراض وبين طريقة الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن علة الحاجة الى وجود واجب الوجود هى الإمكان لا الحدوث(٤) . والاستدلال على وجود واجب الوجود بالإمكان من وجهين أحدهما الاستدلال بإمكان الذوات والآخر الاستدلال بإمكان الصفات ، وكذلك

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ١ ص ٢٠٨ ، وأيضا الغزالى ، إحياء علوم الدين جـ ١ ص ٩٦ .

(٢) الغزالى ، إحياء علوم الدين جـ ١ ، ص ٩٦ .

(٣) الرازى ، التفسير جـ ١ ، ص ٢٠٨ .

(٤) أنظر مثلا الشهرستانى ، نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٥٤ ـ ٨٩،ابن سينا كتاب النجاة ص ٢٢٤ ـ ٢٢٧ ، وانظر أيضا الفندى ، محمد ثابت ، الله والعالم ، الكتاب الذهبى الألفى لذكرى ابن سينا ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥ بغداد ١٩٥٢ .

الحال فى الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الذوات وحدوث الصفات .
وعلى ذلك نجد عندالرازى أربعة براهين على وجود الله نلخصها على النحوالآتى:

أولا : الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الذوات(١) : لوتأملنا الموجودات الظاهرة أمامنا لتبين لنا أنه لاضرورة فى وجودها أو عدمها فهى ممكنة أى يستوى عند العقل وجودها وعدمها ، أو بعبارة أخرى متى فرضناها غير موجودة لم يلزم من ذلك المحال ، وكل ما كان وجوده ممكنا على هذا النحو فلا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح ، وذلك المرجح لابد وأن يكون موجوداً وأن يكون وجوده واجباً ، لأنه متى فرض غير موجود استحال كل وجود ووقعنا فى الدور أو التسلسل المحال ، فلا بد أن ننتهى الى اثبات واجب الوجود لذاته .

وفى القرآن شواهد كثيرة على هذا البرهان(٢) منها قوله تعالى : « والله الغنى وأنتم الفقراء »(٣) هو غنى لأنه غير محتاج فى وجوده الينا ، فوجوده ووجوب وجوده مستمد من ذاته وليس من شىء آخر ، بينما نحن مفتقرون اليه فى وجودنا .

ثانياً : الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الصفات :(٤) ويتبين لنا ذلك من النظر فى الصفات المخصوصة التى تتصف بها الأجسام . فالأجسام

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ٧٠ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .
(٢) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .
(٣) سورة محمد ٤٧ آية ٣٨ .
(٤) الرازى ، الأربعين ص ٨٤ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

من حيث هى أجسام واحدة ، أى أن الأجسام متساوية فى الماهية والحقيقة ، ومتى كان الأمر كذلك كانت كل صفة اتصف بها جسم أمكن اتصاف سائر الأجسام بها . فإذا اختص جسم ما بصفة ما افتقر إلى مخصص ومرجح .

وفى القرآن شواهد كثيرة أيضا على هذا البرهان منها قوله تعالى : « والذى جعل لكم الأرض فراشاً »[1] .

ثالثا : الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الجواهر والأجسام[2] الأجسام حادثة ، وكل محدث لا بد له من محدث ، فالأجسام مفتقرة إلى المحدث. أما أن الأجسام حادثة فلأنها لا تخلو عن الحوادث أو ما يسميه المتكلمون بالأكوان من حركة وسكون واجتماع وتفرق، وهى حوادث بالحس والمشاهدة، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . أما أن كل محدث فهو مفتقر إلى المؤثر فلأن كل محدث ممكن فى ذاته ، لأنه كان قبل وجوده معدوماً ومعنى ذلك أن ماهيته تقبل الوجود والعدم ، وكل ما كان كذلك فهو مفتقر إلى المؤثر ليرجح وجوده على عدمه .

وفى القرآن أشارة إلى هذا البرهان بقول ابراهيم عليه السلام «لا أحب الآفلين »[3].

رابعاً — الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض[4] :

---

(١) سورة البقرة ٢ آية ٢٢.

(٢) الرازى ، كتاب الأربعين ص ٨٦ ، التفسير ج ١ ، ص ٢٠٩ .

(٣) سورة الأنعام ٦ آية ٧٦ .

(٤) الرازى ،كتاب الأربعين ص ٩٠ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

يذكر الرازى أن العلماء حصروا ذلك فى نوعين : دلائل الأنفس، ودلائل الآفاق . أما دلائل الأنفس فهى الاستدلال بتكون الإنسان من أعـــراض لايقدر عليها البشر مثل النطفة ، ثم إن كل واحد منا يعلم بالضرورة أنه ما كان موجوداً قبل ذلك وأنه صار الآن موجودا ، وأن كل ماوجد بعد العدم فلابد له من موجد ، وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الأبوان ولاسائر النـاس ، لأن عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة ، فلابد من مـــوجد يختلف عن هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الأشخاص . أما دلائل الآفاق فبعضها سفلية عنصرية وهى الاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والمعادن وبعضها علوية فلكية وهى الاستدلال بأحوال الأفـــلاك والكواكب على وجود الصانع .

هذا النوع من الاستدلال ، أى الاستدلال بحدوث الأنفس والآفاق، أقرب الطرق إلى أفهام الخلق وأشدها التصاقا بالعقول ولذلك خص الله تعالى هذا النوع من الدلاله فى سائر كتبه المنزلة (١) .

هذه الأدلة التى يقدمها الرازى على وجود الله والتى يجتهد فى أن يجد لهـا سنداً من القرآن تشهد ـ بالرغم من ذلك ـ بالأثر العميق الذى خلفتـه الفلسفـة الأرسطية الجافية لروح الدين على الرازى . لقـد استغل الرازى ـ كما استغـل الفارابى وابن سينا من قبله ـ تمييزاً أرسطيا بحتا، كالامكان والوجوب أو الضرورة فى البرهنة على وجود الله . وهذا التمييز يضمر تصوراً وثنياًلالهتتحكم فيه الضرورة أو الالزام أو الوجوب ، وهو تصور بعيد كل البعد عن التصور

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ١ ، صـ ٢١٠ .

الديني للذات الإلهية ؛ لأن إله ابراهيم واسحق ويعقوب حر فى أفعاله ولا يجب عليه شيء (١).

٤ ـ وحدانيه الله :

يتفق الرازى مع جميع المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة على السواء الذين يعتمدون فى التدليل على وحدانية الله على ما يسمى بدليل التمانع المستمد من القرآن حيث يقول تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) (٢) ، (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون) (٣) ، (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذ لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا) (٤) ، (أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ، قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار) (٥).

وخلاصة ما نجده عند المتكلمين فى البرهنة على وحدانية الله استناداً على هذه الآيات هو أنه لو فرضنا وجود إلهين لكان كل واحد منهما قادراً على جميع المقدورات ، ثم يمكن أن نفترض أيضاً أن أحدهما أراد حركة شخص ما والآخر أراد سكونه ، ومحال أن يقع المرادان لاستحالة الجمع بين الضدين ،ولو

---

(١) القندى ، محمد ثابت ، الله والعالم ، الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا صـ ٢٠٠ — ٢١٩ .

(٢) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٢ .

(٣) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٩١ .

(٤) سورة الاسراء ١٧ آية ٤٢ .

(٥) سورة الرعد ١٣ آية ١٦ .

وقع مراد أحدهما دون الآخر كان الذى وقع مراده هو الإله القادر ، بينما الذى لم يقع مراده يكون عاجزاً ، والعجز نقص ، وهو على الله تعالى محال (١) .

يتفق الرازى مع المتكلمين على هذا البرهان ، ثم يقدم برهانا آخر على وحدانية الله مستعينا بالتمييز بين فكرتى الممكن والواجب الأرسطوطاليتين حيث يقول : لو فرضنا موجودين واجبى الوجود لذاتيهما فلا بد وأن يشتركا فى الوجود ، ولا بد وأن يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بنفسه ، وما به المشاركة غير ما به المايزة ، وعلى ذلك يكون كل واحد منهما مركباً مما به يشارك الآخر وما به يمتاز عنه ، وكل مركب فهو مفتقر إلى كل جزء من أجزائه ، وكل ما كان مفتقراً إلى غيره ـ حتى ولو كان هذا الغير جزءاً من أجزائه ـ فهو ممكن لذاته ، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته ، هذا خلف ، فإذن واجب الوجود ليس إلا الواحد القهار ، وكل ما عداه فهو ممكن مفتقر اليه ، وكل مفتقر فى وجوده إلى الغير فهو محدث ، فكل ماسوى الله تعالى محدث (٢) .

ويستعين الرازى فى أغلب الأحيان بما يجده عند المتكلمين الذين سبقوه فى هذا الشأن وخاصة الماتريدى شيخ أهل السنة والجماعة فى بلاد ما وراء النهر . يقول الرازى فى أحد براهينه على وحدانية الله التى يعرض لها فى التفسير : «ان

---

(١) أنظر مثلا الأشعرى ، كتاب اللمع ص ٨ ، الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ٩ ـ ١٠ مخطوطة كيمبردج .

(٢) الرازى ، التفسير ج ٦ ، ٩٣ ، الأربعين ص ٢٢١ — ٢٢٦ .

الشركة عيب ونقص فى الشاهد ، والفردانية والتوحد صفة كمال ، ونرى الملوك يكرهون الشركة فى الملك الحقير المختصر أشد الكراهية ، ونرى أنه كلما كان الملك أعظم كانت النفرة من الشركة أشد ، فما ظنك بملك الله عز وجل وملكوته، فلو أراد أحدهما استخلاص الملك لنفسه فإن قدر عليه كان المغلوب فقيراً عاجزاً ، فلا يكون إلها ، وإن لم يقدر عليه كان فى أشد الغم والكراهية فلا يكون إلها » (١) .

هذا البرهان نجده عند الماتريدى حيث نقرأ فى كتاب التوحيد : « مع ما كان الأمر المعتاد بين الملوك بذل الوسع منهم فى قهر أشكالهم ليكون الملك للقاهر ومنع كل منهم غيره عن انفاذ حكمه وإظهار سلطانه ما استطاع ، فاذا لم يكن بل نفذ سلطان العزيز الحكيم ثبت أنه الواحد (٢) .

وهكذا لو تعقبنا الرازى فى معظم البراهين التى عرض لها على وحدانية الله لوجدنا أصولها عند ممن سبقه من المتكلمين من أهل السنة والجماعة والمعتزلة على السواء .

٥ ــ الصفات :

البحث فى صفات الله من أهم المباحث الرئيسية فى علم الكلام ، حتى أننا نجد هذا العلم يسمى أحيانا بعلم التوحيد والصفات (٣) . ولقد اشتد الجدل والنزاع بين المتكلمين حول صفات الله ، واضطربت العقول فى اثبات الصفات ونفيها

---

(١) الرازى ، التفسير جـ ٦ ، صـ ٦٤ .

(٢) الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ٩ ــ ١٠ مخطوطة كيمبردج .

(٣) النسفى ، عمر ، العقائد النسفية صـ ٦ ، طبعة القاهرة ١٨٧٩ .

ويصور لنا الرازى سبب هذا الاضطراب فيقول : « واعلم أن سبب اضطراب العقلاء فى اثبات الصفات ونفيها مقدمتان وقفتا فى العقول على سبيل التعارض . إحداهما أن الوحده كمال ، والكثرة نقصان ، فصارت هذه المقدمة داعية إلى المبالغة فى التوحيد حتى أنتهى الأمر إلى نفى الصفات ، والمقدمة الأخرى أن الموجود الذى يكون قادراً على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات حيا حكيما سميعا بصيراً لا شك أنه أكمل من الموجود الذى لا يكون قادراً ولا عالما ولا حيا ، بل يكون شيئاً لا شعور له بشىء مما صدر عنه ، ولا قدرة له على الفعل والترك، فصارت هذه المقدمة داعية للعقول على اثبات هذه الصفات . ولما كانت ماهية هذه الصفات مختلفة متغايرة وجب الاعتراف بالكثرة فى صفات الله تعالى. ثم وقعت العقول فى الحيرة والدهشة بسبب تعارض هاتين المقدمتين ، ومقصود كل واحد من الفريقين اثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفى النقصان عنه . فالنفاة حاولوا إثبات الكمال والوحدانية والمثبتون حاولوا إثبات الكمال فى الإلهية» (١) .

أما المعتزلة فقد تمسكت بالمقدمة الأولى وبالغت فى التوحيد إلى حد التعطيل ونفى الصفات الزائدة (٢). وأما أهل السنة والجماعة فقد آثروا المقدمة الثانية وذهبوا إلى اثبات الصفات الزائدة كالقدرة والعلم والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام.وهذه هى الصفات السبع التى يتفق أهل السنة والجماعة على اثباتها لله تعالى (١). ويرون أنها معانى قديمة قائمة بذات الله ، لا هى ذاته ولا هى

---

(١) الرازى ، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات صـ ١١ ، طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل جـ ١ صـ ٥٥ ، طبعة المثنى ببغداد .

(٣) الايجى ، المواقف جـ ٢ صـ ٣٦٤ ، طبعة القاهرة ١٨٧٥ .

غير ذاته . ويدل على ثبوت القدرة لله تعالى إمكان العالم ووجوده منه بالاختيار لأن العالم لو كان واجباً أو ممتنعاً لما تعلقت به قدرة الله . أما العلم فيدل عليه أن أفعال الله تعالى محكمة متقنة ، وليس أدل على اتقانها وإحكامها من النظر فى تشريح بدن الانسان ، وكل من كان فعله متقنا محكما كان عالما به لا محالة . وأما الإرادة فيدل عليها أن بعض أفعال الله تعالى متقدمة وبعض أفعاله متأخرة ، وليس هناك ما يمنع عقلا أن يتقدم المتأخر ويتأخر المتقدم أى أن ما تقدم كان يجوز فى العقل أن يتأخر ، وما تأخر كان يجوز فى العقل أن يتقدم ، وإذا كان ذلك كذلك أفتقر كل فعل فى اختصاصه بوقته المعين إلى مخصص ، ولا مخصص لذلك إلا الارادة . وكونه تعالى موصوفا بالعلم والقدرة يدل على أنه حى . وهو موصوف بالسمع والبصر لأن السمع والبصر من صفات الكمال وضدهما من الصمم والعمى من صفات النقصان . وكذلك الحال فى الكلام لأن ضد الكلام الخرس . وهو صفة نقص ، والنقص على الله تعالى محال (١) . ولقد كانت صفة الكلام من بين هذه الصفات جميعاً أهم مسألة وقع فيها الخلاف بين المتكلمين فى العصور الأولى حتى قيل أيضاً إن علم الكلام قد بدأ بها وسمى باسمها(٢). ولم يقتصر الجدل والنزاع فى هذه المسألة على الناحية العقائدية والدينية بل اتخذ لوناسياسياً حين أمتحن الأمام أحمد بن حنبل فى كلام الله وخلق القرآن ووقف الأمام أحمد بن حنبل ليقرر — خلافا للمعتزلة الذين نصر العباسيون رأيهم فى خلق القرآن — أن القرآن كلام الله غير مخلوق، ولم يثنه عن رأيه جلد

---

(١) أنظر الأشعرى ، اللمع ص ١١ — ١٤ ، الرازى ، الأربعين صـ ١٢٩ ، ١٣٣ ، ١٤٧ ، ١٥٤ ، ١٥٥ . ١٧٠ .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة صـ ٤٦٥ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ.

ولا سجن(١). ولربما كانت هذه المحنة سببا فى مغالاة بعض أصحابه ممن جاءوا بعده حين ذهبوا إلى أن (القرآن بحروفه وأصواته قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف) (٢).

وجاء أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ليتوسطوا بين المعتزلة وأهل الحديث من الحنابلة ففرقوا بين الكلام النفسى والألفاظ والحروف الدالة عليه. أما الكلام النفسى فمعنى قديم قائم بذات الله منزه عن الحرف والصوت ، هو صفة لله ، وهو مع كونه أمراً ونهيا وخبراً واستخباراً ووعداً ووعيداً واحد لا يتعدد (٣). وفى ذلك تنازعوم المعتزله والكرامية (٤) أما الحروف والكلمات فهى دالة على كلام الله ، وقد وافق أهل السنة المعتزله على أنهما مخلوقة (٥). ولكنهم لم يقبلوا منهم خلق الله لا فى جسم جمادى أو حيوانى لتدل على إرادة الله أو كراهته لشىء من الأشياء (٦). ما عدا الرازى الذى وافق المعتزله على ذلك

---

(١) ابن الجوزى ، مناقب الامام احمد بن حنبل ص ٣٠٨ — ٣١٨ ، طبعة القاهرة ١٩٣١ .

(٢) الايجى ، المواقف ج ٢ ، ص ٣٦١١ .

(٣) البلاقلانى ، التمهيد ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، تحقيق الأب مكارثى ، بيروت ١٩٥٧ والغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٤ — ٥٦ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ، الرازى ، المحصل ص ١٣٤ ، القاهرة ١٩٠٥ ، على القارى ، شرح الفقه الأكبر ص ٢٢ — ٢٤ ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٤) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢٦٩ ، ٢٨٨ ، الرازى ، المحصل ص ١٢٣ ،

(٥) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣١٣ ، الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٦ — ٥٨ .

(٦) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢٧٩ ، ٢٨٤ .

مخالفاً أصحابه ومعترضاً عليهم حيث يقول: (أما المعتزله فقالوا.. إنه تعالى إذا أراد شيئا أو كره شيئا خلق هذه الأصوات المخصوصة فى جسم من الأجسام لتدل هذه الأصوات على كونه تعالى مريداً لذلك الشىء المعين أو كارها له .. . وقد نازعهم أصحابنا فيه ، وقالوا : إنه يمتنع أن يكون متكلما بكلام قائم بالغير ، كما أنه يمتنع أن يكون متحركا بحركة قائمة بالغير ، وساكنا بسكون قائم بالغير ... وعندى أن هذه المنازعة ضعيفة .. أولا ، إنه تعالى قادر على خلق هذه الأصوات المقطعة بالتقطيعات المخصوصة فى جسم جمادى أو حيوانى . وهذا أمر لا يمكن النزاع فيه ، لأن خلق هذه الأصوات والحروف فى الجسم الجمادى أو الحيوانى ممكن ، والله تعالى قادر على كل الممكنات ... ثانيا ، إن الله تعالى جعل تلك الأصوات المخصوصة معرفة لكونه تعالى مريداً لبعض الاشياء وكارها لبعضها ، ، وهذا أيضاً غير ممتنع . وإذا سلم هذان المقامان عن الطعن ، فقد سلمنا لهم (أى للمعتزله) صحة كونه تعالى متكلما بالمعنى الذى أرادوه) (٢).

وينتبه الرازى إلى أن هذا المعنى الذى أراده المعتزله من كونه تعالى متكلما بكلام يقوم بغيره غير المعنى الذى أراده أصحابه من كونه تعالى متكلما بكلام يقوم بذاته ويستحيل أن يقوم بغيره . ويكشف لنا الرازى عن وجه النزاع الحقيقى فى مسألة كلام الله بين أهل السنة والمعتزله متخذاً فى الوقت نفسه موقفا وسطاً بين الفريقين . فمن جهة : كلام الله الذى هو عبارة عن مدلولات الاصوات والالفاظ ومفهوماتها ، أو بعبارة أخرى الكلام النفسى هو صفة

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٧٦ ، ١٧٧ ، المحصل ص ١٢٣ .

الله القديمة القائمة بذاته والتى لا تقوم بغيره ، لأنه (من المحال أن تحصل صفة الشىء ونعته لا فيه بل فى غيره) (١). وبذلك يتفق الرازى مع أصحابه من أهل السنة ويختلف مع المعتزلة . ومن جهة أخرى : لا يمتنع أن يخلق الله فى غيره أصواتا وألفاظاً تدل بالوضع والاصطلاح على إرادته أو كراهته لشىء فى الأشياء (٢). وبذلك يتفق مع المعتزلة ويختلف مع أصحابه .

لكنه على كل حال لم يختلف مع الأشعرى ومعظم الأشاعرة على جواز أن يكون كلام الله النفسى مسموعا (٣). ولقد أستندالاشعرى فى دعواه على جواز سماع كلام الله على نفس الاساس الذى استند عليه جواز رؤية الله (٤) . فكما أن وجود الله هو المصحح لرؤيته فكذلك وجود كلامه النفسى هو المصحح لسماعه . ورغم أن الرازى سكت عن معارضة الاشعرى فى هذا المقام إلا أنه قياساً على موقفه منه فى الرؤية تقول إنه مما لا شك فيه أنه لا يقبل من الاشعرى هنا أيضا أن يكون الوجود علة صحة سماع كلام الله ، وإنما يقبل من الاشعرى — كما قبل منه فى الرؤية — وجوب السماع بقوة النص لا بقوة العقل (٥) ، لقوله تعالى : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله (٦) وقوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليما » (٧) وقوله تعالى :

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٧٩ .

(٢) الرازى ، الأربعين ص ١٧٩ .

(٣) الرازى ، المحصل ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(٤) أنظر بعده مسألة الرؤية .

(٥) الرازى ، المحصل ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(٦) سورة التوبة ٩ آية ٦ .

(٧) سورة النساء ٤ آية ١٦٤ .

« ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه »(١) . بل إن الرازى يعترف صراحة بأنه لم يقم عنده دليل على جواز السماع عقلا (٢) .

هكذا ينحاز الرازى إلى المعتزلة حينا ، ويتوسط بينهم وبين أصحابه من أهل السنة أحيانا أخرى . ولكنه مع ذلك لا يخرج عن الاصل الذى تلتزم به أهل السنة فى صفة الكلام وجميع صفات المعانى .

أما صفات الافعال كالخلق والرزق والاحياء والاماته إلى ما لا يتناهى من الصفات المستمدة من الافعال فهى عبارة عن مجرد صدور هذه الآثار عن الله بقدرته ، فلا معنى للخلق إلا أنه وجد المخلوق منه بقدرته ، ولا معنى للرزق إلا أنه وصل الرزق منه إلى العبد بسبب ايصاله (٣) .

وأهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية مختلفون فيما بينهم حول قدم هذا النوع من الصفات وحدوثه . فيذهب الماتريدية إلى أن جميع أسماء الله تعالى وصفاته قديمة قائمة بذاته ، لاهى ذاته ولا هى غيرها ، لا فرق فى ذلك عندهم بين صفة معنوية وصفة فعلية . فالله تعالى عالم بعلم ، وعلمه صفة قديمة قائمة بذاته ، ليست هى ذاته ولا غيرها ، وهو أيضاً خالق بتخليق ، وتخليقه صفة له قديمة قائمة بذاته ، ليست هى ذاته ولا غيرها (٣) . أما الأشاعرة فيفرقون

---

(١) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٢) الرازى . المحصل ص ١٣٦ .

(٣) الرازى ، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ص ٢٦ .

(٤) أنظر الايجى ، المواقف جـ ٢ ص ٣٦٧ ، النسفى ، العقائد النفسية ص ٨٠ و ٨٧ ، ٨٨ ، الرازى ، المعالم فى أصول الدين ص ٥١ ، على القارى . شرح الفقه الأكبر ص ١٩ — ٢٠ .

بين صفات سفات المعانى وصفات الفعل ويذهبون إلى أن صفات المعانى صفات قديمة قائمة بذات الله ، ليست هى ذاته ولا غيرها ، أما سفات الفعل فهى عندهم كما هى عند الرازى صفات نسبية حادثة ومتجددة بتجدد الأفعال . فالخلق ليس ليس إلا مجرد أمر نسبى أو اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الخالق إلى المخلوق إذ لا وجود فى الحقيقة إلا للخالق والمخلوق ، وما دام الخلق نسبة ، والنسب لا تتحدد إلا عند وجود المنتسبين لزم من حدوث الخلق حدوث المخلوق . وكذلك الحال فى جميع صفاته الفعلية (١) .

ولقد حاول بعض الأشاعرة الذين سبقوا فخر الدين الرازى تضييق شقة الخلاف بين مدرستى أهل السنة والجماعة فى سفات الأفعال . فذهب الباقلانى إلى التمييز بين وصف الله تعالى لذاته بهذه الصفات وبين فعله لهذه الصفات : (أما صفات الفعل فهى كل صفة كان قبل فعله لها ، وإن كان وصفه لنفسه بذلك قديم ، (٢) . أما الغزالى فإنه يلجأ إلى أرسطو فيستخدم معنيى القوه والفعل الأرسطيين لحل هذا الاشكال . فيقول : (وأما ما يشتق له من الأفعال كالرازق والخالق فقد اختلف فى أنه يصدق فى الأزل أم لا . . . فقال قوم : هو صادق أزلا ، إذ لو لم يصدق لكان اتصافه بها موجبا للتغير ، وقال قوم : لا يصدق إذ لا خلق فى الأزل . فكيف خالقا ، والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف فى الغمد يسمى صارما ، وعند حصول القطع به ، وفى تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما بمعنيين مختلفين : فهو فى الغمد صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل فمعنى تسمية السيف فى الغمد صارما أن الصفة التى يحصل بها القطع فى الحال لا لقصور فى ذات السيف وحدته واستعداده بل لأمر آخر وراء ذاته .

---

(١) الرازى ، لوامع البينات ص ٢٥ ، ٢٧ ، المحصل صه ١٣٥ .

(٢) الباقلانى ، التمهيد صه ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

فبالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى فى الأزل ، فان الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر فى الذات لم يكن ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعــل موجود فى الأزل . وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق فى الأزل) (١) .

ولكن الرازى لا يتابع أصحابه فى هذا الحل ، لأن الخلق عنده لا يصدق على الله فى الأزل ، لأن مفهوم الخلق لا يتقدر الا عند وجود المخلوقين ، اذ النسب لاحقة لا سابقة على وجود المنتسبين .

وهناك نوع ثالث من الصفات يسمى بالصفات الخبرية كالوجه فى قوله تعالى « ويبقى وجه ربك » (٢) والعين فى قوله تعالى « تجرى بأعيننا » (٣) واليد فى قوله تعالى (يد الله فوق ايديهم) (٤) والساق فى قوله تعالى : (يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود) (٥) والجنب فى قوله تعالى : (ياحسرتى على ما فرطت فى جنب الله)(٦) والاستواء فى قوله تعـــالى (الرحمن على العرش استوى) (٧) وهذه الصفات لا طريق اليهـا الا بالخبر كما يقول الأشعرى ،

---

(١) الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٢ — ٧٣ .
(٢) سورة الرحمن ٥٥ آية ٢٧ .
(٣) سورة القمر ٥٤ آية ١٤ .
(٤) سورة الفتح ٤٨ آية ١٠ ،
(٥) سورة القلم ٦٨ آية ٤٢ .
(٦) سورة الزمر ٣٩ آية ٥٧ .
(٧) سورة طه ٢٠ آية ٥ .

ولذلك سميت بالصفات الخبرية (١). وقد ذهب أبو اسحاق الاسفرايينى والقاضى أبوبكر الباقلانى من الأشاعرة وجمهور المعتزلة الى أن المراد من الوجه الوجود ومن العين البصر ومن اليد القدرة ومن الاستواء الاستيلاء (٢) وقد وافقهم الرازى على مذهبهم فى تأويل هذه الصفات الخبرية. فالوجه عنده كناية عن الذات، أما العين فيؤولها الرازى بمعنى العناية والحراسة والرعاية، أما اليد فقد تكون بمعنى القدرة كما يقال: يد السلطان فوق يد الرعية، أو بمعنى النعمة، وذلت الكثرة نعم الله تعالى على العباد. ويؤول الرازى الساق بمعنى الشدة، كما يقال، قامت الحرب على ساقها، أى شدتها، والمقصود بالشدة هنا شدة القيامة وهولها، وهذه الشدة لا يقدر عليها إلا الله. أما الجنب فيصرفها الرازى إلى الوجه كما يصرف الاستواء الى الاستيلاء (٣).

٦ - الرؤية

ورؤية الله واجبة سمعا، يراه المؤمنون فى الآخرة ولا يرونه فى الدنيا، أما الكفار فمحرومون من رؤيته فى الآخرة لقوله تعالى: «كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» (٤). والدليل على وجوبها سمعا قوله تعالى: «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة» (٥) وما «الزيادة» إلا النظر إلى الله والتمتع برؤيته فى الآخرة وقوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) (٦) والنظر المقرون

---

(١) الرازى، نهاية العقول فى دراية الأصول جـ ١ ورقة ٢٦٦، مخطوطة القاهرة ٧٤٨ توحيد.

(٢) المرجع السابق جـ ١ صـ ٢٦٦.

(٣) الرازى، أساس التقديس صـ ١٤٧ - ١٧١.

(٤) سورة المطففين ٨٣ آية ١٥.

(٥) سورة يونس ١٠ آية ٢٦.

(٦) سورة القيامة ٧٥ آية ٢٣.

بحرف (إلى) يدل على الرؤية ولا يدل على الانتظار — أى انتظار ثواب الله — كما ترى المعتزلة (١) . والاجماع منعقد بين أهل السنة على أن هذه الرؤية بلا كيف (إذ الكيفية تكون لذى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكاء وتعلق ، واتصال وانفصال ، ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمه وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين ، وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك) (٢) . وانما هى رؤية عبارة عن (حالة فى الانكشاف والظهور نسبيا إلى ذاته المخصوصة كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية إلى هذه المرئيات) (٣) .

وبذلك يختلف أهل السنة عن المعتزلة الذين نفوا الرؤية حينما لم يقبلوا روية من غير كيف ، كما يختلفون أيضا عن الكرامية والمجسمه الذين أثبتوا رؤيه مكيفة. إذ لولا أن الله تعالى جسم فى رأيهم ومختص بالمكان والجهة لما صحت رؤيته (٤)

وقد وقفت المعتزلة عند آيات يدل ظاهر معناها على نفى الرؤية واتخذتها دليلا على ذلك مثل قوله تعالى (لاتدركه الأبصار) (٥) وقوله لموسى (لن ترانى) (٣) وقوله تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء

---

(١) القاضى ، عبد الجبار . المغنى ج ٤ فى رؤية البارى ص ١٧٦ — ٢٣٣ ، القاهرة ١٩٦٥ .

(٢) الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ٤٠ — ٤١ ، مخطوطة كيمبردج .

(٦) أنظر الرازى ، كتاب الأربعين ص ١٩٠ .

(٣) الرازى ، كتاب الأربعين ص ١٩٠ .

(٤) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٣ .

(٥) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

حجاب) (١) ، ووجد أهل السنة فى هذه الآيات نفسها دليلا على اثبات الرؤية فانظر كيف يرى أهل السنة فى قوله تعالى «لاتدركه الأبصار» دليلاعلى اثبات الرؤية إذ الآية لا تنفى الرؤية وانما تنفى الإدراك ، لأن فيه معنى الاحاطة ،والله منزه عن الحدود والجوانب . وأما قوله تعالى لموسى « لن ترانى » فعناه أنه لن يراه فى الدنيا . ثم لو كان موسى يعلم أن رؤية الله مستحيلة كاستحالة أن يتخــــذ الله ولدا أو شريكا لما سألها من الله ، إذ كيف يليق بمقام النبوة أن يسأل الله ما لا يليق بجلاله وعظمته ، ولكان سؤال موسى جهلا يبلغ درجة الكفر ، ولكان الله نهاه وعاتبه كما نهى نوحا وعاتب آدم فى غير هذا . ولكنه تعالى لم ينهه ولا أيأسه وإنما شرط الرؤية باستقرار الجبل «فإن استقر مكانه فسوف ترانى» (٢) واستقرار الجبل أمر ممكن فى ذاته، وما شرط بالممكن فهو ممكن. ولقد اندك الجبل «فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا» (٣) ليعلم الله موسى أنه لن يراه فى الدنيا . ثم كيف يدعى المعتزلة العلم باستحالة الرؤية ويجهلها نبى الله ، وهل يليق بمقام النبوة أن يجهل موسى من أمر ربه ما عرفته المعتزلة (٤) !

لم يتخلف الرازى عن متابعة أهل السنة فى كل ما ذهبوا إليه من وجوب الرؤية سمعا ، ولا اختلف عنهم فيما شارك به من تفسير للايات القرآنية المتصلة بالرؤية ولا فيما تقدم به من اعتراضات لإبطال ما احتجت به المعتزلة من أدلة على

(١) سورة الشورى ٤٢ آية ٥١ .

(٢) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٣) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٤) الصابونى ، كتاب البداية من الكفاية فى أصول الدين ، الفصل الخاص بالرؤية مخطوطة الاسكوريال رقم ١٦٠٣ ، وتحقيق المؤلف ص ٧٤-٧٥ نشر دار المعارف.

لنفى الرؤية (١) . ولكنه خالف الأشعرى وجميع الأشاعرة فى جواز رؤية الله تعالى عقلا واعترض على دليـــل الأشعرى الذى استدل به على جواز الرؤية عقـــلا والذى تبعه عليه جميع أصحابه . وقدم الرازى ضـــده كثيراً من الاعتراضات ، ولم يتورع عن أن يستخدم نفس الاعتراضات التى استخدمها المعتزلة ضد الأشعرى وأصحابه . وأعلن الرازى فى صراحة تامة أنه عاجز عن قبول دليل الأشعرى وأنه ينحاز إلى أبى منصور الماتريدى شيخ أهـــل السنة والجماعة فى بلاد ماوراء النهر ويعتقد معه أن رؤية الله واجبة سمعا من غـــير تفسير . ويذكر الرازى أن كل من يريد أن يتابع الأشعرى على دليـله عليه أن يجيب على الاشكالات والاعتراضات التى قدمناها عليه (٢) .

أما دليل الأشعرى على جواز رؤية الله تعالى عقلا فيسمى بدليل الوجود الذى يمكن أن نعرض له على النحو الآتى : إن إمكان الرؤية فى الشاهد إنما نشا من الوجود لاغير ، والله تعالى موجود ، فيجوز أن يرى ، أما أن المرئيات فى الشاهد جائزة الرؤية لوجودها ليس غير فالدليل عليه أننـا نرى أشياء مختلفـة الحقائق من الجواهر والأعراض ، ولا يجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه ، لأن ذلك يؤدى إلى أن يكون للحكم الواحد علتان مختلفتان، وذلك مدفوع فى بداية العقول . فلا بد اذن من ايجاد وصف مشترك بين هذه الحقائق المختلفة التى نراها ترجع اليه جواز هذه الرؤية حتى تطرد العلة وتنعكس . ولقد دل السبر والتقسيم على أنه لا مشترك بين هذه الحقائق المختلفة من الجواهر والأعراض الا الوجود والحدوث . ولكن الحدوث لا يجوز أن يكون علة لصحة الرؤية ،

---

(١) أنظر الرازى ، الأربعين ص ٢١٠ — ٢١٨ ، المحصل ص ١٣٨ — ١٣٩ ، المعالم ص ٦١ — ٦٧ .

(٢) الرازى ، الأربعين ص ١٩٨ .

لأنه وجود مسبوق بعدم ، والعدم لاتأثير له فى الحكم . وإذا لم يصح الحدوث لم يبق الا الوجود ، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب ، فاذن وجود الله علة صالحة لجواز رؤيته ، واذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة فوجب القول بصحة رؤيته (١) .

ولم يكن الأشعرى ومن تبعه على رأيه بغافلين عن الصعوبات التى يثيرها هذا الدليل ، لأن معنى ذلك جواز رؤية كل موجـــود ، ومن المعروف أن كثيراً من الموجودات لاترى كالاصوات والطعوم والروائح مثلا . ولقدالتزم الاشعرى وأصحابه جواز رؤية هذه الاشياء وجواز رؤية كل الموجودات(١) وتخلصوا من الاشكال بأهون سبب حين قالوا بأن الله قد أجرى العادة بعدم رؤية بعض الموجودات لحكمة لانعلمها ، لا لأن رؤيتها ليست جائزة . ولكن هذا التخلص أوقع بهم فى صعوبة أخرى أثارتها المعتزلة حين قالت بأنه يصح بناء على ذلك أن تكون بحضرتنا جبال شاهقة أو أشياء كثيرة ولكننا لانراها رغم سلامة الحاسة وتوافر شروط الابصار ، وذلك ما لا يقبله العقل السليم .

إن مذهب الأشعرى يواجه مثل هذه الاشكالات دائماً بالالتجاء إلى الحرية الإلهية المطلقه ، تلك الحرية التى تجعـل الله فوق كل قانون طبيعى وخلقـى . ليس فى القوانين الطبيعية أو الخلقيـة أى ضرورة تجبر الله على مراعاة طبـائع الأشياء أو التزام قاعدة خلقية ، إن شاء الله ألغى أثر النـار فلا تحرق « يانار

---

(١) الأشعرى ، اللمع ص ٣٢ ، الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ ، الرازى ، الأربعين ص ١٩١ .

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ .

كونى برداً وسلاماً على إبراهيم »(١) . وكذلك إن شاء كان بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها مهما توفرت شروط الرؤية إلا أن يريد لنا رؤيتها ويخلقها فينا ، وإن شاء عذب المطيع وأثاب العاصى ، ولا يقدح ذلك فى عدله أو حكمته (٢) .

ولم يلتفت أهل السنة إلى أن إثبات الحرية المطلقة لله على هذا النحو يؤدى بنا إلى الشك فى القوانين الطبيعية والخلقية جميعاً ، ويعدم ثقتنا فى كل معرفة وعمل فهل يتفق ذلك والحكمة الإلهية ؟

أحالت المعتزلة أن تقتضى الحكمه الإلهية العبث بحقائق الأشياء وقلبها رأساً على عقب ، وصرحت بأن الضرورة التى تنطوى عليها القوانين الطبيعية والخلقية توجب على الله كما توجب علينا مراعاتها . ومن ثمة أحالت أن يثيب الله العاصى ويعذب المطيع وإلا كان ذلك خرقاً للعدل . وأحالت عدم جواز الرؤية عند توفر شروطها الطبيعية لأن ذلك ضد طبائع الأمور .

نعود لننظر فى اعتراضات الرازى على دليل الأشعرى فنجده يقدم اثنى عشر اعتراضاً نلخصها على النحو الآتى :

أولا : إن صحة الرؤية حكم عدمى ، والحكم العدمى لا يجوز تعليله أما أنها حكم عدمى فلأن الصحة صفة عدمية وليست صفة وجودية ، وإلا لكان العالم موجوداً بالفعل حين كان صحيح الوجود ، وذلك يؤدى إلى القول بقدم

(١) سورة الانبياء ٢١ آية ٦٩ .

(٢) الأشعرى ، اللمع ص ٧١

العالم (١) .

ثانياً لو سلمنا جدلا أن صحة الرؤية حكم ثابت ، فماوجه التمسك بوجوب تعليله ؟ ونحن نعلم أن كثيراً من الأحكام لا تعلل مثل كون الجوهر جوهراًأو متحيزاً أو قابلا للأعراض ، فإن هذه الصفات النفسية التى ترجع إلى ماهيةالشىء وحقيقته لا يطلب لها علة (٢) .

ثالثاً : لا يسلم الرازى بأن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض لأن صحة كون السواد مرئيا مخالفة لصحة كون البياض مرئيا ، لأنه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الأخرى ، بدليل أن الجوهر يمتنع أن يرى سواداً ، والسواد يمتنع أن يرى جوهراً . ولو تساوت الصحتان لقامت كل واحدة منها مقام الأخرى (٣).

رابعاً: لوسلمنا جدلا أن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض ، لكن لم لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين ؟ ألا ترى أن الأشياء المختلفة تشترك فى صحة الاختلاف . فكما أن اللون الأبيض يخالف اللونالأسود كذلك يخالف اللون الأسود اللون الأبيض ، فلم لا يكون علةكون السواد مرئيا هو كونه سواداً وعلة كون البياض مرئيا هى كونه بياضاً (٤) .

خامساً : هب أنه لابد لهذا الحكم من علة ، فلم حصر الاشتراك بين الجوهر

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٩١ ــ ١٩٢ ، المحصل صـ ١٣٧

(٢) المرجع السابق ص ١٩٢ .

(٣) الرازى ، الأربعين صـ ١٩٢ ــ ١٩٢ ، المحصل ١٣٧ .

(٤) المرجع السابق صـ ١٩٣ صـ ١٩٤ .

والعرض على الوجود والحدوث؟ ثم ما هو الدليل على هـــذا الحصر؟ ومن المعروف أن السبر والتقسيم لا يفيدان الا الظن ، كما أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود . ولم لا يكون الإمكان مشتركا بين الجوهروالعرض، وإن كان الإمكان لا يصلح للعلية لأنه صفة عدمية ، إلا أنه يبطل حصر أنحاء الاشتراك بين الجوهر والعرض فى الوجود والحدوث (١) .

سادساً : هب أنه لا مشترك بين الجوهر والعرض إلا الوجود والحدوث ، فلم لا يصح أن يكون الحدوث علة؟ وليس هو الوجود الحاضر والعدم السابق بل هو عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم السابق وكونه مسبوقا بالعدم ليس هو نفس العدم ، لأن الحدوث صفة الوجود وكيفية له ، والعدم نقيض الوجود ومناف له ، ونقيض الشىء لا يكون صفة له ولا كيفية له (٢) .

سابعاً : هب أن علة هذه الصحة الوجود ، لكن لم كان الوجود مشتركا فيه بين الواجب والممكن؟ والعجيب أن الأشعرى يرى أن وجود الشىء عين ذاته وحقيقته ، وعلى ذلك مادامت الموجودات مختلفة الحقائق والذوات وجب أن تكون مختلفة فى وجوداتها (٣).

ثامنا : هب أن الوجود علة صالحة لصحة الرؤية ، ولكن كما يعتبر فى حصول الحكم حصول العلة المؤثرة يعتبر أيضاً قابلية الشىء لتحقق الحكم فيه وعـــدم

---

(١) المرجع السابق صـ ١٩٥ .

(٢) الرازى ، كتاب الأربعين صـ ١٩٥ — ١٩٦ .

(٣) المرجع السابق صـ ١٩٦

المانعة ، ألا ترى أن الحياة علة الجهل والشهوة والألم واللذة ، ثم الحياة حاصلة في ذات الله تعالى ، وصحة هذه الأشياء غير حاصلة . فما لم ترتفع الموانع عن المحل لا يتحقق الحكم (١) .

تاسعاً : إن القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض ؛ لأننا نستطيع أن ندرك باللمس الطويل والعريض والعميق ونفرق بينهما ، ونستطيع أن نفرق بين الحار والبارد . فإن كانت علة اللمس هي الوجود ، والله تعالى موجود ، وجب أن يصح كونه ملموساً مذاقا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً (٢) .

عاشراً : إن القول بأن الوجود علة لصحة الرؤية إن كان المراد به أن المرئى من الأشياء هو وجودها فقط ، والوجود مشترك بين الأشياء ، لامتنع أن يدرك البصر أنحاء الاختلاف بين الأشياء ، وذلك باطل . وإن كان المراد به أن المرئى من الأشياء ماهياتها لكانت علة صحة رؤية السواد هي مجموع كونه سواداً وكونه موجوداً ، لا كونه موجوداً فقط . كذلك علة صحة رؤية البياض هي مجموع كونه بياضا وكونه موجوداً . وبذلك لا تكون علة صحة الرؤية أمرا مشتركا لاختلاف الماهيتين (٣) .

حادى عشر : لم لا يكون الله فى نفسه يصح أن يرى ، ولكن صحة رؤيتنا له موقوفة على شرط يمتنع ثبوته فى حقنا ، ومن ثمة تمتنع صحة رؤيتنا له لامتناع ثبوت هذا الشرط . وذلك كالجسم من حيث هو جسم يصح أن يكون مخلوقا ،

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٦.

(٢) الرازى ، الأربعين ص ١٩٦ .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٦ — ١٩٧ .

لكنه يمتنع أن يصح كونه مخلوقا لنا ، لأن صحة خلق الجسم مشروطة بشرط يمتنع ثبوته فى حقنا (١)

ثانى عشر : قدرة الله متعلقة بصحة خلق الجواهر والأعراض ، وصحة الخلق حكم مشترك لابد من تعليله بعلة مشتركة ، ولا مشترك بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث والوجود ، ولا يصح الحدوث على مذهب الأشعرى فيتعين الوجود علة لصحة الخلق ، والله تعالى موجود ، ومن ثمة صح كونه مخلوقا لوجوده ، وذلك باطل (٢) .

هكذا يتعقب الرازى دليل الأشعرى فى كل ناحية من أنحائه وفى كل مقدمة من مقدماته . يعترض على المقدمة بعد الأخرى ويبين فساد جميع المقدمات التى ينبنى عليها دليل الأشعرى ، ثم يعود فيفترض التسليم بصحة ما اعترض ، ثم يبين كيف يفضى هذا التسليم إلى محالات لا يمكن قبولها . ويمضى فى سوق الاعتراضات على هذا النحو فى تسلسل منطقى محكم فترابط التوالى بالمقدمات وتسلم كل مقدمة إلى تاليها ما جعلنا نلتزم فى عرضنا لهذه الاعتراضات نفس الترتيب الذى سار عليه الرازى .

ويبدو لنا أن كل مجهودات الرازى قد اقتصرت على صياغتة وترتيبه للاعتراضات على هذا النحو ، وعلى تقصيه لكل ناحية من أنحاء الدليل وتوجيه الاعتراض عليها . أما الاعتراضات نفسها فقد أخذها عن المعتزلة إما مباشرة

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٧ .

(٢) الرازى ، الأربعين ص ١٩٧ .

وإما عن طريق التفريع عليها (٢) مما يدل مرة أخرى على قوة أثر المعتزله عليه . وبمقارنة الأدلة الخمسة التي يحكيها الشهرستاني عن المعتزلة ضد دليل الأشعرى باعتراضات الرازى يتبين لنا:(١)

— أن الاعتراض الأول للمعتزلة هو عين الاعتراض الثاني للرازى .
— والاعتراض الثاني لهم هو عين اعتراضه السابع .
— والاعتراض الثالث لهم هو عين اعتراضه العاشر .
— والاعتراض الرابع لهم ينتشر عنده في اعتراضيه الرابع والسادس .
— والاعتراض الخامس لهم هو عين اعتراضه التاسع .

أما الاعتراضات الأخرى التي بقيت له فاننا نستطيع أن نعتبرها — من غير تعسف — فروعا فرعها على اعتراضات المعتزلة ، ويكفي لبيان ذلك مقارنة الاعتراض الثامن والثاني عشر عنده بالاعتراض الخامس عند المعتزلة الذى هو في الوقت نفسه عين اعتراضه التاسع كما ذكرنا .

ولكن مهما بلغت قوه تأثير المعتزلة على الرازى ، ومهما كان من استخدامه لأسلحة المعتزلة واعتراضاتهم على دليل الاشعرى على صحة جواز الرؤية عقلا فإن الرازى لم يخرج في مسألة الرؤية على الاصل الذى أجمعت عليه أهل السنة والجماعة وهو أن رؤية الله جائزة ، وأنها بلا كيف ، وأنها للمؤمنين في الآخرة دون الكفار ، وأنها واجبة سمعا . وحتى حين يرفض الرازى دليل

---

(١) أنظر القاضي عبد الجبار ، المغنى ، الجزء الرابع في رؤية البارى ص ١٧٦ — ١٩٦ ، الشهرستاني . نهاية الاقدام ٣٥٨ — ٣٦١ .

(٢) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٣٥٨ — ٣٦١ .

الاشعرى على جواز رؤية الله تعالى عقلا فإنه يلتزم بمذهب الماتريدى شيخ أهل السنة والجماعة فى بلاد ماوراء النهر ، ويؤمن بأن رؤية الله تعالى واجبة سمعا من غير تفسير ولا تأويل (١).

٧ـ العرشية :

يؤمن الرازى مع أهل السنة والجماعة بقوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» (٢) من غير تشبيه ولا تجسيم ولا جهة ولا مكان (٣) .فليس الاستواء بمعنى الاستقرار والتمكن على العرش ؛ لأن ذلك من صفات الاجسام وإنما الاستواء بمعنى الاستيلاء والقهر ونفاذ قدرة الله تعالى وجريان أحكامه .(٤) ومثل هذا المعنى فى حق الله تعالى مقبول .

ولا نجد شيئاً عند الرازى غير ما يقوله أهل السنة والجماعة فى الرد على المشبهة والمجسمة المثبتين للمكان والجهة كالحنابلة والكرامية . فالله تعالى كان ولا مكان ، ويجوز ارتفاع الامكنة وبقاؤه على ما كان فهو على ما كان , وكان على ما عليه الآن ، جل عن التغيير والزوال والاستحالة والبطلان ، لان ذلك دلالة الحدث التى بها عرف حدث العالم (٥) . ثم إن الله تعالى لوجاز عليه

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٩٨ .

(٢) سورة طه ٢٠ آية ٥ .

(٣) أنظر مثلا الماتريدى كتاب التوحيد ورقة ٣٣ ، الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٣٠ و الرازى ، أساس التقديس ص ١٩٠ — ١٩١ .

(٤) الرازى ، أساس التقديس ص ١٩١ .

(٥) أنظر الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ٣٢ ، الرازى . أساس التقديس ص ١٧١ .

الاستقرار والتمكن فى المكان والاختصاص بجهة من الجهات لجاز عليه كل ما يجوز على الاجسام من التناهى والتحديد والحاجة ، وكل ذلك على الله محال (١)

ويفصل الرازى ـ كعادته دائما ـ دعاوى الحنابلة والكرامية فى إثبات المكان والجهة ويرد عليها فى كل كتبه الكلامية ، ويفرد أحيانا كتباً بأكملها للرد على الحنابلة والكرامية مثل كتاب أساس التقديس الذى يفتتحه قائلا : « علم أنا ندعى وجود موجود لا يمكن أن يشار اليه بالحس أنه هاهنا أو هنالك ، أو ونقول : إنا ندعى وجود موجود غير حاو فى العالم ولا مباين عنه فى شيء من الجهات الست التى للعالم ، وهذه العبارات متفاوتة ، والمقصود من الكل شيء واحد ، ومن المخالفين (يقصد الحنابلة والكرامية) من يدعى أن فساد هذه المقدمات معلوم بالضرورة ، وقالوا لأن العلم الضرورى حاصل بأن كل موجودين فانه لابد وأن يكون أحدهما حالا فى الآخر أو مباينا عنه ، مختصاً بجهة من الجهات الستة المحيطة به ، قالوا : واثبات موجودين على خلاف هذه الاقسام السبعة باطل فى بداية العقول ، واعلم أنه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية لم يكن الخوض فى ذكر الدلائل جائزاً ، لان على تقدير أن يكون الامر على ما قالوه كان الشروع فى الاستدلال على كون الله تعالى غير حال فى العالم ولا مباين عنه بالجهه ابطالا للضروريات ، والقدح فى الضروريات بالنظريات يقتضى القدح فى الاصل بالفرع ، وذلك يوجب تطرق الطعن الى الاصل والفرع معا ، وهو باطل ، بل يجب علينا بيان أن هذه المقدمات الضرورية لكى يزول هذا الاشكال (٢) .

---

(١) الرازى ، أساس التقديس صـ ١٨٧ ـ ١٩٢ .

(٢) الرازى ، أساس التقديس صـ ٤ ـ ٥ .

ويبدو أن الرازى كان ـ كعادته ـ عنيفاً فى خصومته للحنابلة والكرامية لانه تعرض لاذى كثير من الحنابلة ، فكثيراً ماكانوا يعلقون على منبره رقعاً مليئة بالاهانات والسب والشتم (١) . أما الكرامية فلم يقتصر الامر بينه وبينهم على القلم والمناظرة بل تعداه الى السيف أحياناً (٢)، وظل العداء مستحكما بينه وبينهم حتى انهم توصلوا الى وضع السم له فمات من ذلك (٣) .

٨ ـ أفعال العباد :

يذهب أهل السنة الى أن الله تعالى خالق للعباد وخالق لافعالهم لقوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » (٤) ، وقوله تعالى « خالق كل شيء » (٥) ولكن الأفعال مع كونها مخلوقة لله إلا أنها من كسب العباد لقوله تعالى: « جزاء بما كانوا يكسبون » (٦) وقوله « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما إكتسبت » (٧) وذلك حتى يصح التكليف والثواب والعقاب . فعند قصد إكتساب فعل ما من الأفعال مع توفر أسبابه وآلاته يخلق الله تعالى قدرة هذا الفعل أو الاستطاعة على إكتساب هذا الفعل . واستحقاق الذم والعقاب أو المدح الثواب على فعل ما من الافعال مؤسس على هذا القصد ؛ لان الانسان

---

(١) الصفدى ، الوافى بالوفيات جـ ٤ صـ ٢٥٠ .

(٢) ابن الأثير ، الكامل جـ ٩ صـ ٢٤٧ .

(٣) السبكى ، طبقات الشافعية جـ ٥ صـ ٣٥ ، ابن العماد ، شذرات الذهب جـ ٥ ، صـ ٢١ ، القفطى ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء صـ ١٩١ .

(٤) سورة الصافات ٣٧ آية ٩٦ .

(٥) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٢ .

(٦) سورة التوبة ٩ آية ٨٢ .

(٧) سورة البقرة ٢ آية ٢٨٦ .

عندما يقصد فعل الشر فيخلق الله له قدرة فعل الشر يكون هو المضيع لقدرة فعل الخير بعدم القصد اليه ، وعندما يقصد فعل الخير يخلق الله له قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب على قصد الخير . فالفعل فى ذاته ليس مناط الثواب والعقاب ، وإنما الثواب والعقاب على الفعل باعتبار القصد اليه كفعل النائم والمجنون لا يؤسس عليه ثواب أو عقاب لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل» ويدل على ذلك أيضاً أن الفعل فى ذاته قد يكون للخير وللشر كالهجرة مثلا ؛ فالهجرة فى ذاتها لا يتوجه اليها ثواب أو عقاب وإنما الثواب والعقاب يتوجه اليها باعتبار القصد ، فان قصد بها خير كالحج مثلا فهى خير يستحق الثواب وإن قصد بها شر كقتل نفس أو سرقة فهى شر يستحق العقاب حتى ولو لم يحدث المقصود بها من القتل والسرقة لقوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الاعمال بالنيات ، وإنما لكل إمرىء ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر اليه » .

وهذه القدرة الحادثة التى يخلقها الله تعالى للانسان عند قصد اكتساب فعل من الأفعال علة عادية أو شرط عادى للفعل عند أهل السنة والجماعة ، لأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وقدرة العبد لا تأثير لها فى خلق هذه الأفعال .

أما الرازى فيذهب إلى أن القدرة الحادثة التى تكون مع الفعل هى القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ، فإذا وجدت القدرة الحادثة مقرونة بجميع الشرائط من قصد وسلامة وآلات وجوارح وجب أن يقترن حدوث الفعل بها أى لا يتخلف الفعل عن الحدوث إذا وجدت القدرة مع جميع شرائط التأثير بل

يحدث الفعل مقارنا لها فى الحدوث ، أما إذا انتفى شرط أو وجد مانع معها فإن القدرة حينئذ تكون متقدمة على الفعل ، ولا يقع الفعل بها مع وجودها إلا بعد تحقق الشرط المفقود أو انعدام المانع الموجود ، ومعنى هـذا أن القدرة الحادثة من غير استصحاب شرائط التأثير تكون قبل الفعـل . والرازى بذلك يوفق بين رأى أهل السنة ورأى المعتزلة ؛ لأن المعتزلة لا ينازعون فى أن القدرة الحادثة إذا اقترنت بها شرائط التأثير وجب معها حدوث الفعل بحيث لا يجوز أن يتأخر وجود الفعل عن وجودها ، وأهل السنة لا ينازعون فى ذلك أيضاً ، لأن القدرة الحادثة المقـارنة للفعل عندهم لا توجد إلا مع سلامة الأسباب والآلات والجوارح بعد القصد أى مع جميع شرائط التأثير . لكن اذا انعدم شرط من شروط الفعل أو وجد مانع من موانع الفعل فإن القدرة الحادثة لا يخلقها الله أى لا توجد . وهذا هو موطن الخلاف بين الرازى وبين جمهور أهل السنة . فالرازى يتفق مع أهل السنة والمعتزلة فى أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل عادة تكون مقارنة للفعل ولا تكون قبله ، ويتفق مع المعتزلة ويخالف جمهور أهل السنة والجماعة فى أن القدرة الحادثة من غير جهات حصول الفعل يجوز أن تكون قبل الفعل [١] .

هذه هى أهم الأصول التى اتفقت عليها أهل السنة والجماعة وخالفت بها الفرق الأخرى مخالفة كثيرة ، لم يخرج الرازى على أصل منها . لقد وجدنا الرازى

---

(١) أنظر التفتازانى ، شرح المقاصد صـ ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، الرازى ، الأربعين ٢٢٧ — ٢٣٧ ، الأشعرى ، اللمع صـ ٣٧ — ٦٩ ، الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ١١٥ ١٣٠ ، مخطوطة كيمبردج .

- أكثر من أى واحد من أصحابه - يوسع فى سلطان العقل ، ويمشى أحياناً الى أبعد حد مع المعتزلة ، ولكنه كان يعود دائماً بعد نهاية الشوط ليجد فى ظلال الوحى والقرآن الكريم ما لم يجده ببرهان العقل ، فيؤمن بما جاء به التنزيل من غير بحث ولا تفسير ، فظل داخل نطاق أهل السنة والجماعة يعرف أن للعقل حدوداً لا ينبغى أن يتعداها .

الفصل الخامس

الفلســــفة

١ ـ مصادر فلسفة الرازى

يذهب بينس Pines إلى أن الرازى قد تأثر بأفلاطون إلى حد كبير فى كتاباته الفلسفية. ويبدو هذا التأثير واضحا ـ فى رأى بينس ـ فى كتاب المباحث المشرقية الذى ضمنه الرازى فلسفته، والذى يشهد بمدى تأثير الرازى بأفلاطون وخاصة بمحاورة تيماوس (١) .

وفى اعتقادنا أن هذا الرأى له ما يبرره . فمن جهة نحن نعلم أن الرازى درس الفلسفة على مجد الدين الجيلى الذى تخرج على يديه ـ مع الرازى ـ شهاب الدين السهروردى الذى نجد فى فلسفته تياراً أفلاطونيا واضحا (٢) . ومن جهة أخرى فإن محاورة تيماوس التى ضمنها أفلاطون آراءه فى العالم والعلم الطبيعى تحتوى على نظرية هامة فى العالم وهى أن للعالم بداية وأن الزمان قد وجد مع العالم . ومن المعروف أن أرسطو هو الذى نبه إلى أن تيماوس تتضمن هذه النظرية. وقد نصر رأى أرسطو أفلاطونيان هما بلوتارخ واتيكوس ، أما باقى رجال الأكاديمية

---

(١) Pines Beitrage zur Islamischen Atomenlehre
ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٤٨ ، ٨٠ ، القاهرة سنة ١٩٤٩ .

(٢) أنظر أبو ريان ، محمد على ، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى، بيروت ١٩٦٩ .

ورجال الأفلاطونية المحدثة فقد فسروا هذه النظرية على أنها من متطلبات سياق المحاورة (١) .

هذه النظرية ـ بصرف النظر عن اختلاف المفسرين لها ـ وما يترتب عليها من استحالة حدوث حوادث لا أول لها تتفق تماما مع فكرة المسلمين وخاصة علماء الكلام في حدوث العالم وحدوث الزمان ، لأن الحادث عندهم هو ما له أول ، ومن ثمة فقد صادفت نظرية أفلاطون هوى في نفوس المتكلمين المسلمين ، ويبدو أنهم لقبوه من أجل هذا « بأفلاطن الالهى » (٢) ، لأن علة الحاجة إلى الصانع عند المتكلمين هي الحدوث . فليس من الغريب إذن أن يتأثر فخر الدين الرازى بهذه النظرية التي تأثرها من قبله كثير من المتكلمين والفلاسفة أمثال الشهرستانى والغزالى (٣) .

وكما أخذ الرازى عن أفلاطون فقد أخذ أيضا عن أرسطو وعن فلاسفة المسلمين المتأثرين بأرسطو أمثال الفارابى ومحمد بن زكريا الرازى وابن سينا وأبى البركات البغدادى . ويكفى أن نستعرض بعض النظريات الفلسفية عند فخر الدين الرازى في العلم الالهى والنفس الانسانية لنتبين أن فلسفة الرازى ليست الاحصيلة لآراء هؤلاء الفلاسفة .

---

(١) Taylor, A. E., Plato: The man and his work pp. 346-43 University Paperbacks.

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل جـ ٢ ص ١٩٠ .

(٣) أنظر على سبيل المثال كتاب نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستانى وتهافت الفلاسفة للغزالى .

٢ ـ واجب الوجود

يفتتح الرازى الكتاب الثالث ـ وهو فى الالهيات المحضة ـ من الجزء الثانى من كتاب المباحث المشرقية بفصل فى إثبات واجب الوجود . يعرض الرازى فى هذا الفصل للطرق التى اتبعها الفلاسفة والمتكلمون والصوفية فى البرهنة على إثبات واجب الوجود . وهذه الطرق هى :

(أ) طريقة الإمكان : الموجودات لا تخلو عن أمرين : إما واجبة الوجود لذاتها أو ممكنة الوجود لذاتها ، وفى كلتا الحالتين يثبت العقل واجب الوجود ، لأن الموجودات إن كانت فيها ما هو واجب الوجود لذاته كان هذا هو المطلوب ، وإن كانت ممكنة أى يستوى عند العقل وجودها وعدمها فلا ضرورة لوجودها أو عدمها فهى محتاجة إلى موجود واجب الوجود ليرجح وجودها على عدمها . وهذه هى الطريقة التى سلكها فلاسفة المسلمين أمثال الفارابى وابن سينا وأبى البركات البغدادى المتأثرين بفكرتى الإمكان والوجوب الأرسطيتين (١) .

(ب) طريقة الحدوث : العالم أعيان وأعراض لا تخلو عن الأعراض ، والأعراض ـ من حركة أو سكون أو اجتماع أو تفرق أو لون أو طعم ـ حادثة ، وحدوثها ثابت بالحس والمشاهدة ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم إذن بما فيه من جواهر وأعراض حادث ، وكل حادث لابد له من محدث ، ويستحيل التسلسل إلى غير نهاية ، فيحكم العقل بضرورة وجود محدث

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٤٨ .

حادث ولا مخلوق هو الله تعالى . وهذه الطريقة هى التى سلكها المتكلمون . ويتفق الرازى مع أبى البركات البغدادى فى أن هذه الطريقة أقرب إلى الأذهان فى تصور الخالقية والمخلوقية من طريقة الامكان ، لأن احتياج ما لم يكن ثم كان إلى المؤثر أقرب إلى الفهم من احتياج الممكن إلى السبب (١) .

(ج) طريقة الجمع بين الامكان والحدوث : وهى الطريقة التى يأخذ بها المتأخرون من علماء الكلام أو طريقة المحققين منهم ، ويفضل الرازى نفسه الأخذ بها فيجمع بذلك بين آراء الفلاسفة وآراء المتكلمين . ويمكن أن نلخص هذه الطريقة على الوجه الآتى : العالم حادث ، والحادث جائز الوجود والعدم أى ممكن ، يستوى عند العقل وجوده وعدمه ، ولابد لكى يترجح وجوده على عدمه من مرجح ، ويستحيل أن يكون ذلك المرجح جائز الوجود لذاته وإلا احتاج إلى مرجح آخر وتقع فى التسلسل المحال ، فيلزم أن ننتهى إلى القول بمرجح واجب الوجود لذاته (٢) .

(د) طريقة الاحكام والاتقان فى صنع العالم : دلت المشاهدة على أن الموجودات فى هذا العالم متقنة محكمة . ويكفى أن ننظر فى بدن الانسان ومافيه من دقة وإحكام وإتقان لنستدل على أن ذلك لا يمكن إلا أن يكون بفعل عاقل. ويرى الرازى أن كل من يتأمل هذه الطريقة ويرفض عن نفسه المقالات الباطلة

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥٠ ، وانظر أيضاً أبو البركات البغدادى ، المعتبر ج ٣ ص ٤٣ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٠ — ٤٥١ .

يجد نفسه مضطرة إلى الاعتراف بإثبات المدبر عند مشاهدة خلقة الحيوان(١) :

(هـ) طريقة الحركة : يقول الرازى إنها طريقة الطبيعيين، وهو يقصد بذلك أرسطو . وبرهان أرسطو على وجود المحرك الأول مشهور يمكن أن نلخصه على النحو الآتى : كل متحرك فهو متحرك بشىء آخر، والأمر بين فى الكائن الحى الذى وإن قلنا عنه إنه يتحرك بذاته إلا أن المحرك والمتحرك فيه يختلفان من حيث إنه مؤلف من نفس محركة وجسم متحرك ، والأمر أبين فى الكائن غير الحى ؛ لأنه إن تحرك كانت حركته بمحرك خارجى يرفع العائق له عن حركته الطبيعية ، ولابد وأن نقف عند محرك أول لايتحرك حتى لانقع فى التسلسل المحال ، هذا المحرك الأول الذى لايتحرك هو واجب الوجود(٢) .

(و) طريقة البداهة : يذكر الرازى أن من النـــاس من يرى أن العلم بالله تعالى علم بديهى ؛ لأنه الانسان يجد نفسه عند الوقوع فى محنة أو بلية متضرعاً إلى موجود قادر يخرجه من أنواع البليات (٣) .

(ز) طريقة الصوفية : أو أصحاب الرياضيات وتجريد النفس كما يسميهم الرازى ، وهؤلاء يذهبون أيضاً إلى أن العلم بوجود الله ضرورى بديهى يحصل

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥١ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥١ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥١ .

فى النفس بالرياضة والمجاهدة من غير كسب ولا برهان (١) .

٣ — صفات واجب الوجود

تأخذ صفات واجب الوجود عند الفلاسفة لونا فلسفيا يختلف كل الاختلاف عن اللون الدينى للصفات عند علماء الكلام ؛ ذلك لأن صفات واجب الوجود صفات لازمة ـ فى رأى الفلاسفة ـ من فكرة وجوب الوجود وليست مستمدة من كتاب منزل كما هو الحال عند المتكلمين . ولا نكاد نجد شيئاً عند الرازى فى صفات واجب الوجود لم يسبقه إليه ابن سيناً وأبو البركات البغدادى سواء فى عدد الصفات أو فى تصوره لها .

الصفة الأولى : البساطة (٢) : واجب الوجود بسيط أى ليس مركباً بأى معنى من معانى التركيب ، لايتركب من الأجزاء ، ولايتركب من جنس وفصل ولا من مادة وصورة ، ذلك لأن المركب مفتقر إلى كل جزء من أجزائه ، وكل جزء من أجزائه فهو غيره ، فلايكون واجب الوجود بذاته بل بغيره . فالبساطة تلزم من وجود الوجود . ومادام لاجنس له ولا فصل فماهيته بسيطة غير منقسمة ، لايمكن تعريفها ، لأن التعريف معناه ذكر أجزاء الماهية فماهية الله بينه بذاتها من غير حاجة إلى تعريف لأنها بسيطة غير مركبة . وما دام الله غير مركب فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ، ولا ينقسم فى الكم أو المبادىء أو القول ، فهو واحد فى كل جهة من هذه الجهات .

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٥١ .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٥٦ ـ ٤٥٨ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٧ .

الصفة الثانية : الوحدانية (١) : وهى مترتبة على الصفة السابقة ، فادام الله بسيطاً فهو واحد من كل وجه . والوحدانية هنا وحدانية ميتافيزيقية ، وليست وحدانية بالمعنى الدينى . والوحدانية فى الدين معناها نفى الشريك أى لاشريك له فى الألوهية ، أما الوحدانية هنا فمعناها أنه غير منقسم بأى معنى من معانى الانقسام ، ليس له كم فينقسم إليه ، ولا لذاته مبادىء متعددة فينقسم اليها ولا لماهيته أجزاء ينقسم إليها . وهو واحد أيضاً من حيث أن مرتبته فى الوجود هى مرتبة وجوب الوجود ، وهذه المرتبة له وحده ، أى لا يوجد واجب وجود بذاته سواه ، فهو واحد بكل معانى الوحدانية التى يثبتها العقل ويقتضيها تصورنا لواجب الوجود .

والصفة الثالثة : واجب الوجود تام وليس له حال منتظره (٤): وهى فكرة جاءت أصلا من أرسطو وأفلوطين . فالله عند أرسطو فعل محض لا تخالطه قوة ، لأن القوة دليل النقص ، والله كامل لا يشوبه نقص ، لأنه فعل محض . فالله تام أى كامل ، وهو فعل صرف ، وفعله تام ليس ناقصاً فكل ماهو ممكن له فهو موجود له بالفعل ، ليس له إرادة منتظرة ، بل إرادته ثابتة له ، ولا علم منتظر ، بل هو علم كله ، حياة كله ، فعل كله . وهذه هى حالة واجب الوجود ، فكل ماله فله دفعة واحدة ، أما الممكن فتجدد الأحوال ، . فارادة الله فعلت كل ما تريد فى الأزل ، وكذلك علمه تم فى الأزل ، ولكن العالم بمافيه من ممكنات تخرج دائماً إلى الفعل .

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥١ — ٤٥٦ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٣٠ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٩٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٨ .

الصفة الرابعة : واجب الوجود بذاته خير محض(١) : والخير هنا مأخـوذ بالمعنى الميتافيزيقى وليس بالمعنى الأخـلاقى : الخـير الميتافيزيقى هو الذى يتحقق فيه الصفات الوجودية ، أما الصفات العدمية فهى سبب الشر . وواجب الوجود كله خير أى أنه إيجاب محض وليس فيه أى صفة عدمية . الإنسان فيـه الخير والشر : الصحة خير والمرض شر ، الحياة خير والمرض شر : إذا كان الشر صفة عدمية أى ليس من شأنه أن يوجد فالخير موجود بالذات والشر موجود بالعرض ، ومادام الله واجب الوجـود فهو خير محض أو مثال الخير كما عند أفلاطون . الله خير محض ومنبع كل خير وخلو من كل شر لأنه واجب الوجود بذاته ، أى أن ذاته تقتضى وجوده ، والوجـود خير ، وذاته تقتضى وجـوب وجوده ، فذاته بذاته لا تحتمل الإمكان ، لا تحتمل العدم بأى وجه من الـوجوه ذلك الإمكان أو العدم الذى هو مصدر الشر . ولذلك فان الله خير محض لأنه واجب الوجود والخير المحض هو واجب الوجود فقط لأنه خلو من الامـكان أو النقص فى الوجود الذى هو سبب الشـر . الممكنات — لأنها ممكنات — تنطوى على الخير والشر ، لأن ذاتها لا تقتضى وجودها ، فذاتها محتملة للعـدم ، وما احتمل العدم فى جهة ما لم يخل عنها الشر والنقص . فالشر هنا بمعنى النقص والخير هنا بمعنى الكمال . والخير محض أيضاً لأنه مفيد لكل وجود ولـكل كمال ، هو الذى يعطى الممكنات وجودها ويمنحهـا كمالها اللازم لها ، فهو إذن مصدر كل خـير .

---

(١) الرازى : المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٩٤ وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٩.

وإذا كان الله أو واجب الوجود خيرا محضا ومبدأ كل خير فهو عاشق لنفسه ومعشوق لذاته . هو عاشق لذاته لأنه خير محض ، ومعشوق لذاته باعتبـــاره مصدر كل خير ومفيضا لكل خـــير والخير يعشق لذاته كما يعشق الحق لذاته والجمال لذاته . فواجب الوجود إذن خير محض وجمال محض وحق محض و هـو حق محض لأنه لما كان واجباً فى ذاته وفى صفـــاته لم يكن قابلا للعدم الذى هو البطلان بذاته ، فذاته أحق من كل حق وهو خـير محض لأن الشر طبيعتـه عدمية ، وهو موجود لذاته ومفيض للوجـــود عن غيره ، وإذا ثبت ذلك فنقول : إنه لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية قد حصل لها كل ما من شأنه أن يحصل لها . فواجب الوجود له البهاء المحض والجمال المحض، بل هو المفيض لكل بهاء وجمال ، والجمال محبوب لذاته ، وكل ما كانت القـوة أقوى إدراكاً للجمال كانت المحبة أكثر والعشق أتم وأكمل ، فواجب الوجـود إذا أدرك ذاته بإدراكه الأقوى الأكمل ، وذاته فى غاية الجمال والجلال فيكون قد أدرك أكمل الموجودات وأجلها بأتم إدراك ، فيلزم أن يكون ابتهاج ذاته بذاته أكمل أنواع الابتهاج، فتكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ وملتذ به (١) .

الصفة الخامسة : واجب الوجود لا مثل له ولا ضد (٢) : واجب الوجـود نوع متفرد لا جنس له . اذا كان له جنس فسيكون هو أحـــد أنواع هذا الجنس فيكون له مثل ، أى يشترك مع نوع آخر فى الدخول تحت جنس واحد. ولكن واجب الوجود لا جنس له ومن ثمة فلا مثل له من هذه الناحية فهو نوع

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٩٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٤٥

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٤ .

قائم بذاته . وكذلك لا ضد له ، لأن الضدين لابد وأن يكون بينهما أولا نوع من الاتفاق ثم يختلفان بعد ذلك . الضدان لابد وأن ينتميـــا لجنس واحد ، كالأبيض والأسود يتحدان فى جنس واحد ويختلفان بعد ذلك من حيث البياض والسواد . ولما كان واجب الوجود لا جنس له فلا ضد له .

الصفة السادسة : واجب الوجـود بذاته عقل وعاقل ومعقول (٣) : وهذه صفات لازمة أيضاً من وجوب الوجود ، لأن واجب الوجود خلو من الامكان أى خلو من المادة ، ومادام واجب الوجود خلو من المادة فهو عقل صرف ، ومادام هو عقل فهو يعقل ذاته ، فذاته معقولة لذاته . وليس فى ذلك اثنينية ؛ لأنه ليس هناك عقل يعقل موضوعاً مستقلا عنه ، انما العقل والمعقول هو الذات. فهو عقل صرف لأنه خلو من المادة ، وهو عاقل لأن من طبيعة العقل أن يكون عاقلا ، وهو معقول لأنه يعقل ذاته . فذات الله تقتضى كونه عقلا ومعقـولا وعاقلا . هو العقل المعقول من غـير اثنينية كما هو الحال فى الانسان من حيث أن للإنسان عقلا يعقل شيئاً غيره ولو كان الله يعقل شيئاً غير ذاته لانقسمت الذات الالهية الى عاقل ومعقول ؛ ومن ثمة لايكون واجب الوجود بذاته .

٤ ـ نظرية الفيض

من الغريب أن يستغنى بعض فلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا بفكرة الفيض أو الصدور المستمدة من الافلوطونية المحدثة عن فكرة الخلق الدينية ، وفكرة الفيـض فكرة أخذتها الافلوطونية المحدثة من المذاهب الغنوصية وتتلخص فى أن الواحد أو

---

(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٦٨ ـ ٤٧٥ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٤٣ .

الاول ليس وجوداً وانما هو مبدأ للوجود، يفيض عنه الوجود لأنه كامل من جميع جهاته ، وهذا الكمال يقتضى الجود بالوجود ، ولما كان المبدأ الأول واحداً كان لابد أن يكون المعلول الأول له واحداً ، وهذا المعلول الأول يفيض عن المبدأ الأول أو الواحد بضرب من التأمل والتعقل، ولذلك كان أول ما يفيض عن الأول عقل . وهذا العقل إذ يتأمل المبدأ الأول ويعقله تفيض عنه نفس كلية هى نفس العالم ، وعن تلك النفس الكلية تفيض النفوس والحركات الجزئية فى هذا العالم . فالعالم لم يفض عن الله مباشرة وإنما فاض عن متوسطات بين الله والعالم كالعقل والنفس الكلية . ومعنى هذا أن فعل الله لا يمتد إلا إلى العقل الأول، أما باقى الموجودات فليست من فعله وإنما من فعل المتوسطات .

لم يقبل الرازى هذه النظرية المجافية لروح الدين ولفكرة الخلق الدينية ، ولكنه مع ذلك يعرضها ، وكأن الفلسفة الإسلامية لايكتمل عرضها إلا بنظرية الفيض[١] . ويأخذ الرازى على ابن سينا أنه غامض ومتردد فى مقالته عن الفيض ، فهو تارة يجعل إمكان تعقل وجود العقل سبباً لصدور الكثرة عنه، وتارة يجعل تعقل العقل لإمكان نفسه ، وتعقله لوجوده لغيره ، وتعقله لمبدئه أسباباً لصدور الكثرة عنه [٢] . ويحسم الرازى هذا التردد فيقول بأن المعلول الأول أى للعقل له من ذاته شىء ، وله من الأول شىء ، له من ذاته الامكان ، وله من علته الوجود . فإذا انضم ماله من ذاته إلى ما له من علته حصلت فى ماهيته الكثرة . وعلى ذلك لا يمكن أن يصدر عن العقل الأول معلولات كثيرة إلا لأجل اشتماله على هذه الكثرة[٣] .

---

(١) الرازى المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٥٠١ — ٥٠٨ .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٥٠٣ .

(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ٥٠٢ .

ولعل أهم اعتراض نجده عنـد الرازى على نظرية الفيض هو أنه إذا كانت هذه الكثرة فى المعلول الأول كثرة فى المقومات ، وهى صادرة عن الله ، فقـد صدر عنه اذن أكثر من الواحد وهذا ينقض نظـرية الفيض من أساسها . وان كانت الكثرة فى المعلول الأول ترجع الى السلوب والاضافات والأمور الخارجية فإن مثل هذة الكثرة ان كانت هى مبدأ لكثرة المعلولات ، فتلك الـكثرة ثابتـة أيضاً لواجب الوجود ، وعلى ذلك لا يمتنع أن تصدر عنه جميع الممكنات ، وان لم تكن تلك الكثرة مبدأ لكثرة المعلولات فكيف يمكن أن يصدر عن المعلول الأول بسبب ذلك معلولات كثيرة (١).

٥ـ علم الله

وكما لم يقبل الرازى نظرية الفيض فإنه لم يقبل أيضاً نظرية ابن سينا فى العلم الالهى ، تلك النظرية التى تقصر علم الله على الـكليات دون الجـزئيات . وهى نظرية لازمة عن فكرة وجوب الوجود وعن الصفات المترتبة على هذه الفكرة . بينا فى الصفة السادسة لواجب الوجود أنه عقـل وعاقل ومعقول ، وقلنـا انه يعقل ذاته ولا يعقل شيئاً غيرذاته، لأنه لوعقل شيئاً غير ذاته لانقسمت، ذاته الى عاقل ومعقول ومن ثمة لايكون واجب الوجود بذاته . ومادام الله لا يعقل غير ذاته فهو اذن لا يعقل الأشياء الخارجة عنه . ومن هنا ذهب ابن سينا الى أن الله لايعلم الجزئيات الموجودة فى هذا العالم علما مباشراً وانما يعلمها علما كلياً لأنه يعلم ذاته على أنه علة لهذه الأشياء ، والعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول . فواجب الوجود لايعلم الأشياء من الأشياء والا كانت ذاته العاقلة متقومة بما يعقـل

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٥٠٥ .

أو يعلم ، فيكون قوامها بالمعقولات ، فلا تكون ذاته واجبة لوجود ذاتها ، ويكون له حال — التعقل أو العلم مثلا — لازمة عن غيره، فيكون لغيره فيه تأثير، وهذا محال فى حق واجب الوجود . كيف اذن يعلم الله الأشياء ؟ يعلمها على أنه مبدؤها ، يعقل من ذاته ما هو مبدأ له، يعقل ذاته على أنها مبدأ للموجودات التامة بأعيانها كالنفوس والعقول ، وعلى أنها مبدأ للموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها . فهو اذن لا يعقل الأفراد المتغيرة ، ولا يصح أن يعقل الأفراد أو الجزئيات لأنها تارة موجودة غير معدومة وتارة معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية، وهذا يقتضى التغير فى ذات الله تبعاً لتعدد الصور العقلية وتنوعها(١) .

هذه المسألة هى إحدى المسائل التى يكفر فيها الغزالى الفلاسفة(٢) ولكن الرازى لا يتابع الغزالى فى رمى الناس بالكفر وإنما يتصدى لهم بالنقد مستعيناً فى ذلك بما يجده عند أبى البركات البغدادى من اعتراضات .

يقول الرازى فى المباحث المشرقية « وأعترض الشيخ أبو البركات البغدادى فقال : قولكم : لو كان علمه بالأشياء مستفاداً من الأشياء لكان لغيره مدخل فى تتميم ذاته . وهذا منقوض بكونه فاعلا ، فان فاعليته إنما تتم بصدور الفعل ، فيجب أن يكون لفعله مدخل فى تتميم ذاته ، وذلك باطل فيلزم منه نفى كونه فاعلا ، وكما أن هذا الكلام باطل فكذلك ما قالوه »(٣) ونقرأ أيضاً فى المباحث المشرقية : وقالوا — (يقصد الفلاسفة المنكرين للعلم بالجزئيات) — البارى

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٦٨ — ٤٨٥ .

(٢) الغزالى ، تهافت الفلاسفة ص ٣٧٧ .

(٣) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٧٩ .

تعالى لو كان مدركاً للجزئيات لكان ذلك متعباً له ، لأنه يكون دائماً منتقلا من مدرك إلى مدرك ، وذلك الانتقال يوجب الكلال والملال ، فإن الإنسان إذا واظب على الفكر يتأذى به ، بل إنما يستريح عند الاعراض عن تلك الأفكار ، فالبارى لو كان مدركاً للمتغيرات لكان دائماً فى ذلك الانتقال . واعترض أبو البركات البغدادى صاحب المعتبر على هذه الحجة فقال : إنهم جعلوا الحركة السرمدية لأجرام الأفلاك لذة وسعادة لها لكونها ملائمة لجواهرها غير منافرة عنها ، فلم لا يجوز هاهنا أن يكون الانتقال من معقول الى معقول لذيذ أيضاً »(١).

يلوح أن الشهر زورى كان على حق فيما ذهب اليه من أن الرازى قد استمد اعتراضاته على الفلاسفة من أبى البركات البغدادى(٢) .

٦ — المعاد

المعاد موضوع من موضوعات العلم الالهى عند فلاسفة الاسلام ، ويبحث فى بقاء الروح بعد موت الجسد ، والثواب والعقاب غير البدنيين ، وأن الروح التقية التى هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق ، العاملة بالخير الذى يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة بدنية ، وأن هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التى وعد بها الشرع . فالشرع وعد المتقين بثواب جسمانى محسوس من أكل وشرب ولذات بدنية . ولكن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة ثوابا على تقواها وعملها الخير

(١) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٤٧٩ — ٤٨٠ .

(٢) الشهرزورى ، روضة الأفراح ونزهة الأرواح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

وإدراكها للحق ، وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجمل من اللذات الجسمانية التى وصفها الشرع ؛ يدل على ذلك أن أعظم اللذات الجسمية هى لذة الطعام والجنس ومع ذلك فقد يتركها الإنسان مراعاة للحشمة والعفة ، فتكون الحشمة والعفة ألذ من هاتين اللذتين ثم إن الإنسان كثيراً ما يقاسى آلام الجوع والعطش للمحافظه على ماء الوجه ، ثم إنه أحياناً يستصغر الموت فى سبيل مبدأ أو غاية ، وليس ذلك مقصوراً على الإنسان وحـــده بل إن الحيوان يشارك الإنسان فى ذلك أيضاً فكلاب الصيد قد تصطاد على الجوع ثم تؤثر صاحبها بصيدها ، ثم إن المرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما كانت مخاطرتها فى دفع الأذى عن وليدها أشد من مخاطرتها فى دفع الأذى عن نفسها وكل ذلك يدل على أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الظاهرة ليس فقط عند الإنسان بل عند الحيوان أيضاً .

هذا هو المعاد الروحانى الذى يفضله فلاسفة الاسلام وعلى رأسهم ابن سينا على المعاد الجسمانى الذى أثبته الشرع (١) .

لكن السؤال الذى يثور الآن : ما هو موقف هؤلاء الفـــلاسفة من المعاد الجسمانى ؟ ولابد أن يكون أكثر الفلاسفة قد أنكروه ؛ لأن الغزالى يكفر الفلاسفة فى هذه المسألة (٢) ، كما يعتقد الرازى بأن الجمع بين إنكار المعاد الجسمانى أو حشر الأجساد وبين الإقرار بأن القرآن حق متعذر ، لأن هذه المسألة فى القرآن

---

(١) ابن سينا ، النجاة ص ٢٩١ – ٢٩٢ ، الرازى ، كتاب الأربعين ص ٢٩٥ .

(٢) الغزالى ، تهافت الفلاسفة ص ٣٧٧ .

ليست بحيث تقبل التأويل (١) . وينبغى أن لا يغيب عن أذهاننا أن ابن سينا لم ينكر المعاد الجسمانى ، غاية ما هناك أنه يقول بأن هذا المعـــاد لا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشرع . وليس معنى هذا أن ابن سينا يشك فى المعاد الشرعى ، وإنما يعنى ابن سينا بذلك أن العقل لا يستطيع إقامة الدليل على بعث الأجساد ، ويطلب منا الإيمان والتصديق بما جاء به الشرع فى هـذه المسألة ، والنبى صادق ، وينبغى تصديق خبر النبوة فى حشر الأجساد وبعثها .

ولكن الرازى يرى أن المعاد الجسمانى جائز عقـلا كما هـو ثابت شرعا (٢) يدل على جوازه عقلا قدرة الله تعالى على جميع الممكنات وعلمه بجميع المعلومات، فهو قادر على إعادة المعدم ، قادر على تركيب الأجزاء التى تفرقت ، عالم بكل ماتفرق ، ومن ثم لا يستعصى عليه حشر الأجساد ، ولأن حشرها أهون عليه من خلقها ، وقد قال فى كتابه الكريم « وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى »(٣) .

٧ ـ العناية الألهية :

وهى أيضاً من الموضوعات التى أدخلهـــا ابن سينا فى العلم الإلهى وتابعه الرازى فى ذلك كما تابعه فى تعريف العناية حيث يقول : « العناية هى كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته الخير والكمال بحسب

---

(١) الرازى ، الأربعين ص ٢٨٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٨ .

(٣) سورة الروم ٣٠ آية ٢٧ .

الامكان وراضياً به على النحو المذكور ، (١) فلنشرح عناصر هذا التعريف حتى نوضح ما يقصده الرازى بالعناية . يعنى الرازى بقوله : إن الله عالم لذاته أن علم الله مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، فلا يستفيد الله العلم من الموجودات ، ولا يستمد معرفته وعلمه من معارف ومعلومات خارجة أو منفصلة عن ذاته ، بل إن ذاته أو ماهيته تقتضى كونه عالما .

ويقصد الرازى بقوله إن الله علة لذاته للخير والكمال أن ماهية الله تقتضى كونه عالما بأنه علة للخير والكمال ، أى أن الخير لا يصدر عن الله بسبب دافع خارجى ، فلا يفيض الخير من الله لأجلنا ولا لأجل العالم ، وإنما يفيض الخير والكمال من الله لأن ماهيته تقتضى ذلك .

ويعنى الرازى بقوله « بحسب الإمكان » أن الخير والكمال إذ يفيضان من الذات الإلهية وينتشران فى الوجود فإن الموجودات تتفاوت فى قبول الخير والكمال بحسب ما فيها من مادة أو إمكان ، فالإمكان هنا لا يتعلق بذات الله ، وإنما يتعلق بالموجودات المتصلة بالمادة ، فالمادة هى الإمكان، والامكان استعداد وقبول ، ولذلك تتفاوت الموجودات فى قبولها للخير والكمال من ناحية ما فيها من قوة وما لها من إمكان. وعلى ذلك فالموجودات التى لا تتعلق بمادة كالعقول والنفوس والملائكة تقبل هذا الخير وهذا الكمال وتصدر عنه فى أفعالها ، أما الموجودات المتعلقة بالمادة ونعنى بها الموجودات الأرضية فان المادة تعوقها عن الخير التام والكمال التام . فكل موجود يقبل الخير بحسب ما فيه من إمكان ، فان كان خلوا من الإمكان بريئا عن المادة فقبوله للخير والكمال قبول تام. ولذلك

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٩٢ ، ابن سينا ، النجاة ص ٣٨٤ .

فاننا نجد الموجودات الأرضية المتعلقة بالمادة والتى لا تستطيع قبول الخير التام والكمال التام بسبب ما فيها من مادة ، نجد أن الشر والنقص يخص هذه الموجودات فقط . وينبغى أن نلتفت هنا إلى مسألة هامة وهى أن الله بحسب ماهيته مفيض للخير فقط . ولكن الشر يأتى بالعرض بسبب ممانعة الموجودات المتعلقة بالمادة فى قبول الخير . وعلى ذلك فالخير موجود بالذات والشر موجود بالعرض .

ثم يقول الرازى إن الله يرضى بهذا النظام على هذا النحو أى نحو الإمكان الذى تختص به الموجودات المتعلقة بالمادة . ثم ان النظام ، أى نظام الخير والكمال متعلق بالعلم الالهى وتابع له . والله إذ يعقل نظام الخير يفيض على الوجود وينتشر فيه ويعم الوجود بحسب الإمكان .

نخلص مما سبق أن العناية الإلهية عند الرازى كما هى عند ابن سينا هى علم الله الأزلى بترتيب الموجودات ودرجة كمالها فى نظام الكون .

٨ — النبى والنبوة :

النبوة من موضوعات العلم الإلهى أيضاً ، وتقتضيها العناية الإلهية ، لأنها ضرورية لمنفعة الناس وخيرهم ، لأن الانسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معايشته لو انفرد وحده . فيلزم أن يعيش فى مشاركة أى مجتمع ، فهو مدنى بالطبع . ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة ، ولابد للمعاملة من سنة وعدل ، أى قانون وشريعة ، ولابد للسنة والعدل من سان ومعدل ، والنبى هو الذى يسن للناس سننا بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه ، ويخاطب الناس ويلزمهم السنة والعدل فحياة الإنسان فى الجماعة تقتضى وجود النبى ، لأنه من غير المعقول أن يترك

الناس وشأنهم فى المشاركة فيختلفون فى معايير العدل والظلم ، فيرى كل إنسان ماله عدلا وما عليه ظلماً ، فلا تستقيم المشاركة التى هى ضرورية للنوع الإنسانى فحاجة الناس إلى النبوة أشد من حاجتهم إلى إنبات الشعر على الحواجب وتقعير الإخمص من القدمين ، ومن غير المعقول أن تقتضى العناية مثل هذه المنافع التى لا ضرورة لها فى البقاء ولا تقتضى النبوة التى بها يتحصل وجود الناس ويبقى نوعهم (١) .

وصفات النبى عند الرازى ثلاث :

أولا ـ قوة العقل : وتقتضى أن يكون كثير المقدمات سريع الانتقال منها إلى المطالب من غير غلط ولا خطأ يقع له فيها .

ثانياً ـ قوة المخيلة : وذلك حتى يتمكن من أن يرى فى حال يقظته ملائكة الله تعالى ويسمع كلام الله ويخبر عن الغيب .

ثالثاً : لابد أن تكون له ميزة وخاصية يختص بها دون سائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم ، هذا الأمر أو الخاصية هى المعجزة (٢) .

٩ ـ النفس :

لا نكاد نجد شيئاً عند الرازى فى النفس أكثر مما نجده عن أرسطو وابن سينا . فعلم النفس عند الرازى ـ كما هو عند أرسطو ـ جزء من العلم الطبيعى ،

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٥٢٣ ـ ٥٢٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٣٠٣ ـ ٣٠٨

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٥٢٣ ـ ٥٢٤ .

لأن موضوعه هو النفس باعتبارها مبدأ الأفعال الحيوية فى الجسم كالحس والحركة والتغذى والنمو (١) . وتعريف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى هو عين تعريف أرسطو (٢) . ويقصد بالكمال الأول أن النفس هى صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول ، فهى التى تكمله ، وذلك كقوة الابصار فإنها صورة الحدقة أو كمالها ، وتسمى فعل أول لأنها تتحد بالجسم مباشرة ، وهناك أفعال ثانية هى التى تصدر عن المركب من النفس والجسم بفضل النفس ، أى هى الأفعال الحاصلة باستعمال الوظائف كالرؤية والسمع والذوق وما إلى ذلك . ويقصد بالجسم الطبيعى الجسم الذى يختلف عن الجسم الصناعى الذى ليس له وجود ذاتى وإنما الموجود بالذات أجزاؤه المستمدة من الطبيعة كالحديد والخشب وما إلى ذلك مما يستعمل فى تركيب الآلات الصناعية كالسرير مثلا ، ويقصد بالآلى أنه مؤلف من آلات أى أعضاء ، وهى أجزاء متباينة مرتبة لوظائف متباينة فليس تركيب العين كتركيب الأذن ، ولكنها تتباينان فى التركيب لتباين الوظيفتين (٣)

أما براهين إثبات النفس عند الرازى فهى بعينها البراهين التى نجدها عند ابن سينا (٤) وإن كان يقتصر على ثلاثة منها هى :

(ا) برهان الرجل الطائر : يفترض الرازى - متابعا لابن سينا - حالة .

---

(١) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٢٠ .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٢٣ .

(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٣ .

(٤) انظر مذكورء فى الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه ص ١٧١ — ١٧٩ .

للانسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته . يفترض حالة هى بداية الخلق حتى لا يكون للانسان أى تذكر . واشترط أن يكون الانسان صحيح العقل حتى يستطيع أن ينتبه لذاته ، واشترط صحة الهيئة حتى لا يؤذيه مرض مثلا فيدرك حالا لذاته غير ذاته ، واشترط أيضاً أن لا يبصر الانسان شيئاً ولا أى جزء من أجزائه لكى لا يدرك كثرة من الأعضاء فيحكم بأنه هو هذه الأجزاء والأعضاء ، وافترض أن لا تتلامس أعضاء الإنسان لكى لا يحس بها ، بل تكون منفرجة ومعلقة فى هواء طلق لكى لا يلتفت إلى كيفية محسوسة لهذا الهواء كالبرودة ، أو حتى يحس بوجود شيء خارج عن جسده أيضاً . إذا افترضنا كل ذلك فإننا نجد الانسان فى هذه الحالة يكون غافلا عن كل شيء : غافلا عن أعضائه الظاهرة والباطنة ، وغافلا عن وجود جسمه وحواسه وقواه، وغافلا عن العالم الخارجى كله أيضاً ، ولكنه مع ذلك نجده يثبت ذاته . فإذن أول الإدراكات وأوضحها على الاطلاق هو إدراك الإنسان نفسه . وظاهر أن هذا الادراك لا يمكن أن يكتسب بحد أو رسم أو يثبت بحجة أو برهان [1] .

(ب) برهان إستمرار الحياة اليومية واتصالها : إن بدن الانسان ليس ثابتاً مستمراً فهو يتزايد تارة ويتناقص أخرى ومع ذلك فإن الانسان هو هو فى الأحوال كلها وفى ذلك دليل على إثبات النفس ومغايرتها للبدن [2] .

(ج) برهان الأنا : عندما أقول «أنا» فلا أقصد بذلك أن أشير إلى جسمى أو إلى أى جزء من أجزاء جسمى ، وإنما أقصد أن أشير إلى حقيقة تعبر عن

---

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٥ .

كل الشخصية . والرازى يعبر عن هذا البرهان بقوله « إنى أعلم بالضرورة ذاتى المخصوصة حال ما أكون غافلا عن كل مالى من الأعضاء الظاهرة والباطنة ، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، فوجب القطع بأنما هوالمشار اليه بقولى «أنا» مغاير لجميع الأعضاء الظاهرة والباطنة » (١) .

جـ - علاقة النفس بالجسم :

يتردد الرازى - كما يتردد ابن سينا - فى علاقة النفس بالجسم: فأحيانا يأخذ برأى أفلاطون وأفلوطين ويرى أن النفس جوهر قائم بذاته (١) مستغن عن الجسم فى حين أن الجسم محتاج للنفس تمام الاحتياج ، فالجسم لا يتعين ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس ، بينما النفس هى هى سواء اتصلت بجسم أو لم تتصل ، ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس ، بينما النفس تستطيع أن تعيش بدون الجسم ، والدليل على ذلك أن الجسم ينحل ويفنى إذا فارقته النفس بينما النفس تصعد إلى العالم العلوى وتعيش حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس جوهر قائم بذاته .

وأحيانا أخرى يأخذ الرازى برأى أرسطو ويصرح بأن النفس صورة الجسم ، حادثة بحدوثه (٢) .

---

(١) الرازى ، كتاب الأربعين ص ٢٦٥ .

(٢) الرازى ، المباحث المشرقية جـ ٢ ص ٢٣٢ .

(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٢٠ - ٢٢٣ ، ٢٨٩ .

نصوص مختـــارة

النص الأول

فى الفقه

خيار المجلس

لما ذهبت إلى سمر قند ، وبقيت سنين ، ثم عدت إلى بخارى تكلمت مع الرضى النيسابورى مرة أخرى فقلت : خيار المجلس ثابت فى عقد المعاوضات ؛ والدليل عليه أنه لم يرض باللزوم ، فوجب أن لا يصح اللزوم . وإنما قلنا إنه لم يرض باللزوم لأنه رضى بالبيع فقط ، لأن الكلام فيما إذا قال : بعت واشتريت ، ولم يذكر شيئاً آخر .

وإنما قلنا إن الرضا بالبيع لا يكون رضا باللزوم بحسب اللفظ ، لأنه أطبق أهل الشرع على أن البيع ينقسم إلى البيع الجائز ، والبيع اللازم . فلما كان مسمى البيع منقسما إلى هذين القسمين ، وثبت فى صريح العقل أن ما به المشاركة مغاير لما به المباينة ، ثبت أن كونه بيعا غير كونه لازما .

وإنما قلنا إنه لا يدل عليه بمعناه لأن الدلالة المعنوية عبارة عن دلالة الملزوم على اللازوم الضرورى أو لازمة الغالب ، واللزوم ليس من لوازم البيع لا قطعا ولا ظاهراً . أما أنه ليس من لوازمه قطعاً فلان البيع جهة الاشتراك ، اللزوم جهة الامتياز ، وجهة الامتياز يمتنع كونها لازمة لجهة الاشتراك قطعاً . وأما أنه ليس من لوازمه ظاهراً فلان البياعات تراد لطلب الربح ودفع الخسران . فإذا وجدت سلعة لا يعرف كيفية الحال فيها ، فإن لم يقدم على شرائها فاتته تلك السلعة فيفوته الربح . وإن صار البيع لازما بمجرد البيع لم يقدر على مهلة التروى

والتفكر فيلزم الخسران . وإن حاول شراءها بشرط الخيار على فلعل البائع لا يساعده عليه . فثبت أن الأصلح أن ينعقد العقد غير لازم فى مجلس العقد . وإذا كان الأصلح الأصوب ليس إلا ذلك امتنع القول بكون اللزوم من لوازم ماهية البيع غالباً . فثبت أن اللزوم ليس من لوازم البيع لا قطعاً ولا ظاهراً .

فقلت : انه لم يوجد الرضا باللزوم ، فوجب أن لا يحصل اللزوم بالوجوه الأربعة التى ذكرناها فى مسألة أن الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش .

قال الرضى النيسابورى رحمه الله : هب أن مسمى البيع من حيث أنه بيع قدر مشترك بين البيع الجائز واللازم فلم قلتم بأن البيع المسكوت عن إثبات الخيار مشترك فيه بين البيع الجائز واللازم .

قلت : لما ثبت أن البيع من حيث أنه بيع لا اشعار له باللزوم فنقول : حينئذ وجب أن يقال : البيع المسكوت عن إثبات شرط الخيار لا يكون مستلزما للزوم ، لأن البيع مع السكوت بيع مع قيد عدمى ، لأن السكوت عدمى ، والعدمى لا يصلح أن يكون موجبا للزوم . أما أن السكوت قيد عدمى فلان السكوت معناه أنه لم يقل شيئا ولم يفعل أمراً ولم يتصرف فى قول ولا فعل ، ولا شك أن هذا المعنى عدم محض .

وأما أن القيد العدمي لا يكون علة فبيانه أن قولنا : « إنه علة » نقيض

لقولنا : « إنه ليس بعلة » ، وقولنا : « ليس بعلة » عدم محض ، وقولنا : « إنه علة » دافع لقولنا : « إنه ليس بعلة » ، ورافع العدم المحض ثبوت لامحالة . فوجب أن يكون المفهوم من قولنا علة قيداً ثبوتيا . فلو وصفنا العدم المحض بكونه علة لزم قيام الصفة الموجودة بالعدم المحض والنفى الصرف ، وأنه محال .

فقال الرضى النيسابورى : هب أن هذا الدليل يدل على أن العدم ليس بعلة ، فلم قلتم إنه لا يكون جزء العلة ؟ ونحن لا نقول ههنا : السكوت تمام العلة الموجبة لحصول اللزوم ، وإنما نقول : البيع مع هذا السكوت علة لحصول هذا اللزوم ، فنحن ما جعلنا العدم تمام العلة ، وإنما جعلناه جزء العلة . فما الدليل على أن العدم لا يجوز جعله جزء العلة ؟ .

قلت : (هب أن) جزء العلة علة تامة لعلية العلة ، فلما ثبت أنه لا يكون علة تامة لا يكون جزء علة . وإنما قلنا : إن جزء العلة علة تامة لعلية العلة ، لأنه إذا حصل جميع أجزاء العلة سوى هذا القيد العدمى . فان حصل المعلول لم يكن هذا القيد العدمى معتبراً ، وقد فرضناه معتبراً ، هذا خلف . وأما إذا حصل هذا القيد العدمى ، فان لم يحصل المعلول افتقر إلى انضمام قيد آخر إليه ، وهذا يقدح فى قولنا : إن جميع الأجزاء المغايرة لهذا القيد العدمى كان حاصلا .

ولما بطل القسمان ثبت أن عند فقدان هذا القيد العدمى لا يصير علة للحكم ، وعند انضمام هذا القيد العدمي يصير علة ، فثبت أن هذا المجموع صار علة بعد

أن لم يكن علة . ولا علة لحصول تلك العلية البتة إلا هذا القيد العدمى . فثبت بهذا البرهان أن جزء العلة علة تامة لتلك العلية . فلو جعلنا العدم جزءاً من العلة لزم جعل ذلك العدم علة تامة لعلية العلة ، ولما دللنا على أن البيع يمتنع كونه علة ، ثبت أيضا أنه يمتنع جعله جزء العلة .

ثم إن الشيخ الرضى رحمه الله أورد دخلا ثالثا فقال : هب أن مسمى البيع قدر مشترك بين البيع الجائز وبين البيع اللازم ، إلا أن قول الرجل لغيره . و بعت واشتريت ، فرد معين من الأفراد الداخلة تحت تلك الماهية الكلية ، فلم قلتم ان هذا الفرد مشترك فيه بين الجائز واللازم .

قلت : لما ثبت أن ماهية البيع لا توجب اللزوم وجب أن لا يكون هذا المعنى وهذا الشخص موجبا للزوم ، لأنه ثبت فى العلوم العقلية أن تعين الشىء المتعين قيد عدمى ، وقد دللنا على أن القيد العدمى لا يصلح للعلية ، وإنما قلنا : إن التعيين قيد عدمى لأنه لو كان التعين قيداً وجودياً فذلك القيد له تعين آخر ، فيلزم أن يكون للتعين تعين آخر ، وذلك يوجب التسلسل وهو محال . فثبت أن التعين قيد عدمى ، وثبت أن القيد العدمى لا يصلح للعلية فثبت أن القين لا يصلح أن يكون علة لحصول اللزوم .

ولما أجبت عن هذه الشبهات الثلاث التى ذكرها الرضى النيسابورى تشوش الكلام عليه ، وأخذ يقفز من هذا الدخل إلى الدخل الأول تارة

وإلى الدخل الثانى تارة أخرى ، وأتى باضطراب العظيم والشغب الشديد ، وكان قد حضر معه من أصحابه ما يقرب من أربعمائة .

فقلت : أيها الشيخ الإمام إنه قد إشتهر عنك أنك رجـــل محب للعدل والإنصاف ، بعيداً عن الخبط والإضطراب ، فأنا ألتمس منك أن لا تترك تلك الطريقة المحمودة فى هذا اليوم . فلما سمع هذا الكلام إستحى وقال : معـاذ الله تعالى أن أخوض فى الإضطراب .

فقلت له : أما تلك المداخلات الثلاث فقد كانت معـلومة ، وقد أجبت عن كل واحدة منهـا فيما سبق . وأما هذا الكلام الرابـع فلا أدرى أنه إعادة تلك المداخلات الثلاث أو دخل رابع جديد . فأليق بفضلك أن تلخص الكلام حتى يمكن الخوض فيه نفياً أو إثباتاً . فاستحسن الكلام وسكت .

ثم قال بعض الحاضرين : هذا الدليل ينطل مذهبك ، لأن البيع مفهوم مشترك بين الجائز واللازم ، فكما يمتنع كون البيع سبباً لحصول اللزوم فكذلك يمتنع كونه سبباً لحصول الجواز . فوجب أن لا يبقى هذا البيع جائزاً ، وإذا لم يكن جائزاً كان لازما .

فقلت : هذا الدخل هو أحسن شىء يمكن إيراده على هذا الدليل ، وقد كان هذا معلوماً مقرراً عندى ، ولا يمكن ذكر الجواب عنه إلا بالرفق والسهولة .

ثم قلت : ههنا مقدمة فى المعقولات وهى أنه لا يمتنع كون الشيء ممكنا لذاته ثم يصير واجباً لغيره ، ولكنه يمتنع كون الشيء واجباً لذاته ثم يصير ممكنا لغيره، إذ ثبت هذا فنقول : عقد البيع انعقد جائزاً لذاته ، فإن انضـــاف اليه سبب يوجب اللزوم يصير حينئذ لازما ، وعلى هذا التقدير يكون جائزا لذاته لازما بسبب غيره وهذا معقول . فإن لم يوجد سبب اللزوم بقى على الجواز الأصلى لأن سبب العدم ليس إلا عدم السبب . أما لو قلنا إنه إنعقد لازما لذاته ثم يصير جائزا لأجل السبب المنفصل كان هذا جاريا جرى ما يقال : إن هذا الموجود واجب لذاته ثم صار ممكنا بسبب منفصل ، وهذا قول مخالف للمعقول فثبت أن الفرق ظاهر بين البابين .

ولما سمع الرضى هذا الكلام قال بصوت خفى : إنه لا يمكن أن يذكر فى الفقهيات كلام أحسن من هذا . ثم إن القوم أوردوا الكلمات المألوفة المذكورة فى المسألة ، وثبت أن شيئاً منها لا يمس كلامى . واختتمت المسألة وانطلقت ألسنة القوم بالمدح والثناء والتعظيم . وكان الأكابر منهم يجيئون إلى ، ومن الله تعالى الفضل والكرم .

(مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ماوراء النهر ص ٥٤ – ٥٩ ، تحقيق المؤلف ، دار المشرق بيروت ١٩٦٦)

النص الثــــانى

فى اصول الفقه

تعريف القياس

فى حد القياس : أسد (١) ما قيل فى هذا الباب تلخيصاً وجهان : الأول ماذكره القاضى أبو بكر واختاره جمهور (٢) المحققين منا أنه حمل معلوم على معلوم من إثبات حكم لها أو نفيه عنها بأمر بينهما من حكم أو صفة أو نفيها عنه. وإنما ذكر لفظ المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فإن القيـــاس يجرى فيهما جميعاً ، ولو ذكرنا الشىء لاختص بالوجود على مذهبنا ، ولو ذكرنا الفرع لكان يوهم إختصاصه بالموجود . وأيضاً فلابد من من معلوم بأن يكون أصلا ، فان القياس عبارة عن التسوية ، وهى لا تتحقق إلا بين أمرين ؛ ولأنه لولا الأصل لكان إثباتاً للشرع بالتحكم . وأيضاً فالحكم قد يكون نفياً وقد يكون إثباتاً ، وأيضاً فالجامع قد يكون أمراً حقيقياً وقد يكون حكما شرعياً ، وكل واحد منها قد (٣) يكون نفياً وقد يكون إثباتاً . هــــذا شرح هذا التعريف .

---

(١) فى النص : بالشين المعجمة .

(٢) فى النص : لجمهور .

(٣) فى النص : فقد .

والاعتراض عليه من وجوه :

أحدهما أن نقول : إن أردت بحمل أحـــد المعلومين على الآخر إثبات مثل حكم أحدهما للآخر فقوله بعد ذلك « فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما » إعادة ذلك ، فيكون ذلك تكريراً من غير فائدة ، وإن كان الثـــانى فلابد من بيانه . وأيضاً فبتقدير أن يكون المراد منه شيء آخر لكن لا يجوز ذكره فى تعريف القياس ، لأن ماهية القياس تتم باثبات مثل حكم المعلوم لمعلوم آخر بأمر جامع ، وإذا تمت الماهية بهذا القدر كان ذلك المعلوم الزائد خارجا فلا يجوز ذكره .

وثانيها إن قوله : « فى إثبات حكم لهما » مشعر بأن الحكم فى الأصل والفرع مثبت بالقياس ، وهو باطل ، فإن القياس فرع على ثبوت الحكم فى الأصل ، فلو كان ثبوت الحكم فى الأصل فرعا على القياس لزم الدور .

وثالثها إنه كما يثبت الحكم بالقياس فقد تثبت الصفة أيضاً بالقياس كقوله : الله عالم ، فيكون له علم ، قياساً على الشاهد ، ولا نزاع فى أنه قياس ، لأن القياس أعم من القياس الشرعى والقياس العقلى . وإن كذلك فنقول : إما أن تكون الصفة مندرجة فى الحكم أو لا تكون ، فإن كان الأول كان قوله « بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما عنه » مكرراً ، لأن الصفة لما كانت أحد أقسام الحكم كانت كان ذكر الصفة بعد ذكر الحكم تكرراً ، وإن كان الثانى كان التعريف ناقصاً ، لأنه ذكر ما إذا كان المطلوب ثبوت حكم

أو عدم ، ولم يذكر ما إذا كان المطلوب وجود صفة أو عدمها . فهذا التعريف إما زايد وإما ناقص .

ورابعها : إن المعتبر فى ماهية القياس إثبات حكم معلوم لمعلوم آخر بأمر جامع ، فإما أن ذلك الجامع تارة يكون حكما وتارة يكون صفة وتارة يكون نفياً وتارة يكون نفياً للصفة ، وذلك إشارة إلى ذكر أقسام الجامع ، والمعتبر فى تحقق ماهأة القياس الجامع من حيث أنه جامع لأقسام الجامع ؛ بدليل أمرين أحدهما أن ماهية القياس قد توجد منفكة عن كل واحد من أقسام الجامع بعينه وإن كان لابد له من قسم ما ، وما تنفك عنه الماهيه لا يكون معتبراً فى تحقق الماهية فى الثانى أن الجامع كما ينقسم إلى الحكم والصفة ونفيها فكذا الحكم ينقسم إلى الوجوب والحظر وغيرهما ، والوجوب ينقسم إلى الموسع والمضيق والمخير والمعنى وغيرها ، ولو لزم من إعتبار من اعتبار الجامع فى ماهية القياس ذكر أقسامه لوجب من ذكر كل واحد من تلك الأقسام ما لكل واحد(١) منها من الأقسام .

وخامسها (٢) أو الإيهام ، وماهية كل شىء معينة ، والإيهام منافى التعيين . فإن قلت كونه بحيث يلزمه أحد هذه الأمور حكم معين ، قلت . فالمعتبر اذا فى الماهية ملزوم هذة الأمور وهو كونه جامعاً من حيث أنه جامع فيكون ذكر هذة الزوايد لغوا ..

---

(١) مكررة فى النص .

(٢) كلمة لم نستطع أن نقرأها فى النص ، وربما يصح أن تكون التعيين .

وسادسها وهو أن القياس الفاسد قياس ، وهو خارج عن هذا التعريف ، أما الأول فلان القياس إما قياس مع كيفية فيكون قياساً ، وأما الثانى فلان قوله « بأمر جامع » دليل على أن هذا العامل يعتبر فى حد القياس حصول الجامع ، ومتى حصل الجامع كان القياس صحيحاً ، فيكون القياس الفاسد خارجاً عنه ، وأنه غير جائز ، بل يجب أن يقال : « بأمر جامع فى ظن المجتهد » فإن القياس الفاسد حصل فيه الجامع فى ظن المجتهد وإن لم يحصل فى نفس الأمر .

التعريف الثانى : ماذكره أبو الحسين البصرى وهو أنه تحصيل حكم الأصل فى الفرع لاشتباههما فى علة الحكم عند المجتهد . وهو قريب . وأظهر منه أن يقال : إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل إشتباههما فى علة الحكم عند المثبت .

فلنفسر الألفاظ المستعملة فى هذا التعريف . أما الاثبات فالمراد منه القدر المشترك من العلم والظن والاعتقاد سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه . وقد يطلق لفظ الإثبات ويرد به الخبر باللسان لدلالته على الحكم الذهنى . وأما المثل فتصوره بديهىّ . لأن كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلا للحار فى كونه حاراً ومخالفاً له فى كونه بارداً ، ولو لم يحصل تصور ماهية التماثل والاختلاف الا بالاكتساب لكان الخالى عن ذلك الاكتساب خاليا عن ذلك التصور ، وكان خاليا عن هذا التصديق ، فان علمنا

أننا قبل كل اكتساب نعلم بالضروره هذا التصديق المتوقف على ذلك التصور ، فعلنا أن حصول ذلك التصور غنى عن الاكتساب . وأما الحكم فقــد مر فى أول الكتاب تعريفه . وأما المعلوم فلسنا نعنى به مطلق متعلق العـلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن ، لأن الفقهاء يطلقون لفظ المعلوم على هذه الأمور . وأما العلة فسيأتى تفسيرها إن شاء الله تعالى . وقولنا « عند المثبت » ذكرناه ليدخل فيه الصحيح والفاسد .

فان قيل : هذا التعريف ينتقص بقياس العكس وقياس التلازم والمقدمتين والنتيجة . أما قياس العكس فكقولنا : لو لم يكن الصوم شرطاً لصحة (١) الاعتكاف لما كان شرطاً له بالنذر قياساً على الصلاة ، فإنها لما لم تكن شرطاً لصحة الاعتكاف لم تكن شرطاً له بالنذر ، والمطلوب فى الفرع إثبات كون الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف ، والثابت فى الأصل ينى كون الصلاة شرطاً لها فحكم الفرع ليس حكم الأصل ، بل نقيضه . وأما قياس التلازم فكقولنا : إن كان هذا إنساناً فهو حيوان . لكنه إنسان فهو حيوان ، لكنه ليس بحيوان فليس بأنسان . وأما المقدمتان فكقولنا : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث ، فكل جسم محدث : فإن قلت : لا أسمى هاتين الصورتين قياساً ، لأن القياس عباره عن التسوية ، وهى لا تحصل إلا عند تشبيه صورة بصورة ، وليس الأمر كذلك فى التلازم فى المقدمتين والنتيجة . قلت : بل

---

(١) فى النص : بصحة

التسوية حاصلة فى هذين الموضعين ، لأن الحكم فى كل واحد من المقدمتين معلوم ـ والحكم فى النتيجة مجهول ، فاستلزام المطلوب من هاتين المقدمتين يوجب صيرورة الحكم المطلوب مساويا للحكم فى المقدمتين فى صفة المعلومية

والجواب ، أما الشىء الذى سميتوه بقياس العكس فهو فى الحقيقة تمسك بنظم التلازم وإثبات لإحدى مقدمتى التلازم بالقياس ، فإنا نقول لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف لما بقى شرطاً له بالنذر ، لكنه يصير شرطا له بالنذر فهو شرط له مطلقاً ، فهذا تمسك بنظم التلازم ، واستثناء بنقيض اللازم ، لاينتج نقيض الملزوم . ثم إنا نثبت المقدمة الشرطية بالقياس وهو أن مالا يكون شرطاً للشىء فى نفسه لم يصر [1] شرطاً له بالنذر كما فى الصلاة ، وهذا قياس الطرد لاقياس العكس . وأما الصورتان الباقيتان فلا نسلم أنه قياس لما بينا.قوله: معنى التسوية حاصل فيه من الوجه المذكور قلنا : لو كفى ذلك الوجه فى إطلاق اسم القياس لوجب أن يسمى كل دليل بالقياس ، لأن المتمسك بالنص جعل مطلوبه مساوياً لذلك النص فى المعلومية ، ولو صح ذلك لامتنع أن يقال : ثبت الحكم فى محل النص بالنص بالقياس .

وإذا أردنا أن نذكر عبارة فى تعريف القياس بحيث تتناول كل هذه الصور نقول : القياس قول مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنها قول آخر ، وتحقيق القول فى هذا التعريف مذكور فى كتبنا العقلية .

(كتاب المحصول المخطوط بدار الكتب المصرية رقم ١٣٠ أصول فقه ، الجزء الثانى من ورقة ٨١ إلى ورقة ٨٣) .

---

(١) فى النص : يصره

النص الثالث

فى التفسير

أما قوله تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » فاعلم أنه مشتمل على بحثين أحدهما أن الله تعالى لا يسأل عن شيء من أفعاله ولا يقـــال له : لم فعلت ؟ والثانى أن الخلائق مسئولين عن أفعالهم .

أما البحث الأول ففيه مسألتان : المسألة الأولى وجه تعلق هذه الآية بما قبلها . ان عمدة من أثبت لله شريكا ليست إلا طلب اللمية فى أفعال الله تعالى ؛ وذلك لأن الثنوية والمجوس وهم الذين أثبتوا الشريك لله تعالى قالوا : رأينا فى العالم خيرا وشرا ولذة وألما وحياة وموتا وصحة وسقما وغنى وفقرا ، وفاعل الخير خير وفاعل الشر شرير ، ويستحيل أن يكون الفـاعل الواحـد خـيرا وشريرا معاً ، فلابد من فاعلين ، ليكون أحدهما فاعلا للخـير والآخر فاعلا للشر . ويرجع حاصل هذه الشبهة إلى أن مدبر العالم لو كان واحدا لماخص هذا بالحياة والصحة والغنى وخص ذلك بالموت والألم والفقر ، فيرجـع حاصله إلى طلب اللمية فى أفعال الله تعالى . فلماذا كان مـدار أمر القـائلين بالشريك على طلب اللمية لا جرم أنه سبحانه وتعـالى بعد أن ذكر الدليل على التوحيد ذكر ما هو النكتة الأصلية فى الجواب عن شبهة القائلين بالشريك ، لأن الترتيب الجيد فى المناظرة أن يقع الابتداء بذكـر الدليل المثبت للمطلوب ثم يذكر بعده ما هو الجواب عن شبهة الخصم .

المسألة الثانية فى الدلالة على أنه سبحانه لا يسأل عما يفعل . أما أهل السنة فانهم استدلوا عليه بوجوه :

أحدها أنه لو كان كل شىء معللا بعلة لكانت عليه تلك العلة معللة بعلة أخرى ويلزم التسلسل . فلابد فى قطع التسلسل من الانتهاء إلى ما يكون غنيا العلة ، وأولى الأشياء بذلك ذات الله تعالى وصفاته . كما أن ذاته منزهة عن الافتقار إلى المؤثر والعلة وصفاته مبرأة عن الافتقار إلى المبدع والمخصص فكذا فاعليته يجب أن تكون مقدسة عن الاستناد إلى الموجب والمؤثر .

وثانيها أن فاعليته لو كانت معللة بعلة لكانت تلك العلة إما أن تكون واجبة أو ممكنة ، فإن كانت واجبة لزم من وجوبها وجوب كونه فاعلا وحينئذ يكون موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار ، وإن كانت ممكنة كانت تلك العلة فعلا لله تعالى أيضا فتفتقر فاعليته لتلك العلة إلى علة أخرى ، ولزم التسلسل ، وهو محال .

وثالثها علة فاعلية الله تعالى للعالم إن كانت قديمة لزم أن تكون فاعليته للعالم قديمة ، فيلزم قدم العالم ، وإن كانت محدثة افتقرت إلى علة أخرى ولزم التسلسل .

ورابعها أن من فعل فعلا لغرض فإما أن يكون متمكنا من تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الواسطة أو لا يكون متمكنا منه ، فإن كان متمكنا منه كان توسط تلك الواسطة عبثاً ، وإن لم يكن متمكناً منه كان عاجزا

والعجز على الله تعالى محال . أما العجز علينا فغير ممتنع ؛ فلذلك كانت أفعالنا معللة بالأغراض ، وكل ذلك فى حق الله تعالى محال .

وخامسها أنه لو كان فعله معللا بغرض لكان ذلك الغرض إما أن يكون عائدا إلى الله تعالى أو إلى العباد ، والأول محال ، لأنه منزه عن النفع والضرر ، وإذا بطل ذلك تعين أن الغرض لابد وأن يكون عائدا إلى العباد . ولا غرض للعباد إلا حصول اللذات وعدم حصول الآلام ، والله تعالى قادر على تحصيلها إبتداء من غير شىء من الوسائط ، وإذا كان كذلك استحال أن يفعل شيئاً لأجل شىء .

وسادسها هو أنه لو فعل فعلا لغرض لكان وجود ذلك الغرض وعدمه بالنسبة إليه إما أن يكون على السواء أو لا يكون . فاذا كان على السواء استحال أن يكون غرضا ، وإن لم يكن على السواء لزم كونه تعالى ناقصا بذاته كاملا بغيره ، وذلك محال . فان قلت : وجود ذلك الغرض وعدمه وإن كان بالنسبة إليه على السواء أما بالنسبة إلى العباد فالوجود أولى من العدم . قلنا : تحصيل تلك الأولوية للعبد وعدم تحصيلها له إما أن يكون بالنسبة إليه على السوية أو لا على السوية ، ويعود التقسيم الأول .

وسابعها وهو أن الموجود إما هو سبحانه أو ملكه . ومن تصرف فى ملك نفسه لا يقال له : لم فعلت ذلك ؟

وثامنها وهو أن من قال لغيره : لم فعلت ذلك ؟ فهذا السؤال إنما يحسن

حيث يحتمل أن يقدر السائل على منع المسئول منه عن فعله ، وذلك من العبد فى حق الله تعالى محال ، فإنه لو فعل أى فعل شاء فالعبد كيف يمنعه عن ذلك ، إما بأن يهددة بالعقاب والإيلام ، وذلك على الله تعالى محال ، أو بأن يهدده باستحقاق الذم والخروج عن الحكمة والاتصاف بالسفاهة على ما يقوله المعتزلة ، وذلك أيضاً محال ، لأن استحقاقه للمدح واتصافه بصفات الحكمة والجلال أمور ذاتية له ، وما ثبت للشىء لذاته يستحيل أن يتبدل لأجل تبدل الصفات العرضية الخارجية .

فثبت بهذه الوجوه أنه لا يجوز أن يقال أن الله فى أفعاله : لم فعلت هذا الفعل ؟ فإن كل شىء صنعه ، ولا علة لصنعه . وأما المعتزلة فانهم سلموا أنه لا يجوز أن يقال لله : لم فعلت هذا الفعل ؟ ولكنهم بنوا ذلك على أصل آخر وهو أنه تعالى عالم بقبح القبائح ، وعالم بكونه غنيا عنها ، ومن كان كذلك فانه يستحيل أن يفعل القبيح . وإذا عرفنا ذلك عرفنا إجمالا أن كل ما يفعله الله تعالى فهو حكمة وصواب ، وإذا كان كذلك لم يجز للعبد أن يقول لله : لم فعلت هذا ؟

أما البحث الثانى وهو قوله تعالى : «وهم يسألون» ، فهذا يدل على كون المكلفين مسئولين عن أفعالهم وفيه مسألتان :

المسألة الأولى أن الكلام فى هذا السؤال إما فى الإمكان العقلى أو فى الوقوع السمعى . أما الإمكان العقلى فالخلاف فيه مع منكرى التكاليف . واحتجوا على قولهم بوجوه .

أحدها ، قالوا : التكليف إما أن يتوجه على العبد حال استواء داعيته إلى الفعل والترك أو حال رجحان أحدهما على الآخر ، والأول محال ، لأن حال الاستواء يمتنع الترجيح ، وحال امتناع الترجيح يكون التكليف بالترجيح تكليفاً بالمحال ، والثانى محال لأن حال الرجحان يكون الراجح واجب الوقوع ، والمرجوح ممتنع الوقوع ، والتكليف بإيقاع ما يكون واجب الوقوع عبث ، وبإيقاع ما هو ممتنع الوقوع تكليف بما لا يطاق .

وثانيها ، قالوا : كل ما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع ، فيكون التكليف به عبثا ، وكل ما علم الله تعالى عدمه كان ممتنع الوقوع فيكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق .

وثالثها ، قالوا : سؤال العبد إما أن يكون لفائدة أو لا لفائدة ، فان كان لفائدة فتلك الفائدة إن عادت إلى الله تعالى كان محتاجا ، وهو محال ، وإن عادت إلى العبد فهو محال ، لأن سؤاله لما كان سبباً لتوجيه العقاب عليه لم يكن هذا نفعاً عائدا إلى العبد ، بل ضررا عائداً إليه ، وإن لم يكن فى السؤال فائدة كان عبثاً ، وهو غير جائز على الحكيم ، بل كان إضراراً ، وهو غير جائز على الرحيم .

والجواب عنها من وجهين :

الأول أن غرضكم من إيراد هذه الشبهة النافية للتكليف أن تلزمونا

نفى التكليف ، فكأنكم تكلفونا بنفى التكليف ، وهو متناقض .

والثانى وهو أن مدار كلامكم فى هذه الشبهات على حرف واحد وهو أن التكاليف كلها تكاليف بما لا يطاق ، فلا يجوز من الحكيم أن يوجبها على العباد فيرجع حاصل هذه الشبهات إلى أنه يقال له تعالى : لم كلفت عبادك؟ إلا أنا قد بينا أنه سبحانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون . فظهر بهذا أن قوله : « لا يسأل عما يفعل » كالأصل والقاعدة لقوله : « وهم يسألون » فتأمل فى هذه الدقائق العجيبة لتقف على طرف من أسرار علم القرآن .

وأما الوقوع السمعى فلقائل أن يقول : إن قوله : (وهم يسألون) وإن كان متأكدا بقوله : (فوربك لنسألنهم أجمعين) وبقوله (وقفوهم إنهم مسئولون) إلا أنه يناقضه قوله : (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان) .

والجواب إن يوم القيامة يوم طويل ، وفيه مقامات ، فيصرف كل واحد من السلب والإيجاب إلى مقام آخر دفعاً للتناقض .

المسألة الثانية . قالت المعتزلة فيه وجوه :

المسألة الثانية . قالت المعتزلة فيه وجوه :

أحدها أنه تعالى لو كان هو الخالق للحسن والقبيح لوجب أن يسأل عما يفعل بل كان يذم بما حقه الذم . كما يحمد بما حقه المدح .

وثانيها أنه كان يجب أن يسأل عن الأمور إذا كان لا فاعل سواه .

وثالثها أنه كان لا يجوز أن يسألوا عن عملهم ، إذ لا عمل لهم .

ورابعها أن أعمالهم لا يمكنهم أن يعدلوا عنها من حيث خلقها وأوجدها فيهم .

وخامسها أنه تعالى صرح فى كثير من المواضع بأنه يقبل حجة العباد عليه كقوله (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وهذا يقتضى أن لهم عليه الحجة قبل بعثة الرسل . وقال : (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا : ربنا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) ونظائر هذه الآيات كثيرة ، وكلها تدل على أن حجة العبد متوجهة على الله تعالى .

وسادسها ، قال ثمامة : اذا وقف العبد يوم القيامة فيقول الله تعالى : ما حملك على معصيتى ؟ فيقول على مذهب الجبر : يارب انك خلقتنى كافراً وأمرتنى بما لا أقدر عليه وحلت بينى وبينه . ولا شك أنه على مذهب الجبر يكون صادقا . وقال الله تعالى (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) فوجب أن ينفعه هذا الكلام . فقيل له : ومن يدعه يقول هذا الكلام أو يحتج ؟ فقال ثمامة أليس إذا منعه الله الكلام والحجة فقد علم أنه منعه ما لو لم يمنعه منه لانقطع فى يده . وهذا نهاية الانقطاع .

والجواب عن هذه الوجوه أنها معارضة بمسألة الداعى ومسألة العلم ثم بالوجوه الثمانية التى بينا فيها أنه يستحيل طلب لمية أفعال الله تعالى وأحكامه .

(مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ، الجزء السادس ص ٩٥ — ٩٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٧ هـ) .

النص الرابع

فى علم الكلام
شرف علم الكلام

إن شرف العلم يظهر من عدة أوجه : أحدها شرف المعلوم ، ولا شك أن الغرض الأهم والمطلوب الأعظم من علم الكلام معرفة ذات الله تعالى وصفاته وكيفية أفعاله ، ولا شك أنه سبحانه وتعالى أشرف المعلومات ؛ فيجب أن يكون هذا العلم أشرف العلوم .

وثانيها : وثاقة البرهان ، ولا شك أن الأدلة المستعملة فى مباحث هذا (العلم) (١) يجب أن تكون مؤلفة من علوم ضرورية تأليفا يعلم صحته بالضرورة ، ويعلم بالضرورة لزوم المطلوب منه ، وذلك هو النهاية فى القوة والوثاقة .

وثالثها : شدة الحاجة إليه ، ولا شك أن اكتساب السعادة أهم المطالب وأصل المقاصد ، ثم ان السعادة الأخروية لايمكن اكتسابها الا بالايمان بالله ورسله واليوم الآخر الذى لا يمكن تحصيله كما ينبغى الا بهذا العلم . وأما السعادة الدنيوية فلا يمكن تحصيل كمالها الا بانتظام أحوال العالم ، وذلك مما لا يكمل الا بالرغبة فى الثواب والرهبة من العقاب .

---

(١) غير موجود بالنص.

ورابعها : حاجة سائر العلوم الدينية اليه ، ومعلوم أن ما عدا هـــذا العلم إما أن يكون دينياً أو لا يكون . أما الذى لا يكون دينياً فنفعه مقصور على جلب منفعة أو دفع مضرة فى الحـــال ، وذلك يجرى مجرى العـــلوم بالحرف والصناعات . ولاشك فى أن العلوم الدينية فائقة عليها فى المرتبة وزائدة عليها فى المنقبة . أما الدينيات فصحة كلها متوقفة على صحة هذا العـــلم ، لأنه ما لم يثبت أن للعالم صانعاً حياً عالما قادراً كيف يتمكن المفسر والمحدث والفقيه من الشروع فى علومهم . فإذن ما عدا هذا العلم من العلوم الدينية محتاج اليه مـــع استغنائه عنها ، وذلك يوجب زيادة شرفه على شرف غيره .

وخامسها : وهو أن شرف الشيء قد يستفاد بوجه ما من خساسة ضده ، وإذا كان الخطأ فى هذا العلم كفرا أو بدعة مع أنها من أقبح الأشياء ، وجب أن تكون اصابة الحق فيه من أشرف الأشياء .

فثبت بهذه الوجوه أن هذا العلم أجل العلوم وأعلاها وأشرفها وأبهاها .

(نهاية العقول فى دراية الأصول ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ توحيد الورقة الأولى والثانية) .

النص الخامس

فى الفلسفة

تعريف النفس

إنا نشاهد أجساما تصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة مثل الحس والحركة والتغذى والنمو وتوليد المثل ، وليس لها ذلك للجسمية التى تشاركها فيها ما يخالفها من تلك الآثار ، بل قد توجد تلك الأجسام غير موصوفة بمصدرية هذه الأفعال ، فإذا توجد فى تلك الأجسام مبادىء غير جسميتها ، وليست هى بأجسام وإلا عاد المحال فهى إذا قوى متعلقة بالأجسام ، وقد عرفت أنا نسمى كل قوة تصدر عنا الآثار على نهج واحد نفساً ، وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث ذاته بل من حيث كونه مبدأ للافاعيل المذكورة . ولذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعى . فنقول : إن النفس بالقياس إلى أنها تقوى على الفعل الذى هو التحريك وعلى الانفعال من المحسوسات والمعقولات الذى هو الإدراك تسمى قوة ، وبالقياس إلى المادة التى تحملها فيجتمع منها جوهر نباتى أو حيوانى صورة ، وبالقياس إلى أن طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل إقتران الفعل بها فإذا إنضاف اليها كمل النوع به كمالا ، فنقول : تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصورة لوجوه ثلاثة :

أما أولا فلأنه أعم من حيث أن الصورة هى المنطبعة فى المادة ، والنفس

الناطقة غير منطبعة فيها ، فهى إذن ليست صورة للبدن ولكنها كمال له . كما أن الملك كمال المدينة .

وأما ثانياً فلانه أتم لأن الكمال قياس إلى المعنى الذى هو أقرب من طبيعة الجنس وهو النوع ، لا إلى الشيء الذى هو أبعد من ذلك وهو المادة .

أما ثالثاً فلأن الدلالة على النوع تتضمن الدلالة على المادة من غير عكس ، وهو أيضاً أولى من القوة لوجهين ، أما أولا فلان للنفس قوة الإدراك وهى انفعالية ، وقوة التحريك وهى فعلية ، وليس إعتبار أحد المعنيين أولى من الآخر ، فيجب إعتبارهما فى حدها . واسم القوة يتناولها بالاشتراك ، لأن أحدهما داخل تحت مقولة أن يفعل والآخر تحت مقولة أن ينفعل . والأجناس العالية متباينة بتمام ماهيتها ، وذلك يجتنب عنه فى الحدود ، بخلاف لفظ الكمال ، فإن قوله عليها ليس بالاشتراك . وأما ثانيا فلأن القوه اسم لها من حيث أنها مبدأ للافعال ، والكمال اسم لها من هذه الجهة ، ومن حيث أنها مكملة للنوع ، وما يعرف الشيء من جميع جهاته أولى مما يعرفه من بعض جهاته ، فظاهر أن الكمال هو الذى يجب أن يوضع فى حد النفس مكان الجنس . فنقول : الشيء الذى يقع عليه إسم النفس وإن كان يجوز فى بعض أنواعه أن يتبرأ عن البدن حتى يزول التعليق الذى بينه وبين البدن ، ولكنه لا يتناوله اسم النفس من حيث ذاته وجوهره بل من حيث له علاقة مع البدن . ويجوز أن يكون للشيء فى ذاته وجوهره اسم يخصه

وله اسم من جهة ما هو مضاف إلى غيره مثل الفاعل والمنفعل والابن والأب ، وقد لا يكون له إسم من جهة جوهرة ومكن من جهة قيـــامه إلى غيره مثل الرأس واليد والجناح . ومتى أردنا أن نعطيهـا حدودها من جهة أسمائها بما هى مضافة تلك الأشياء الخارجة عن جواهرها فى حدودها ، وهى إن لم تكن ذاتية لها فى جوهرها ، لكنهـا ذاتية لها بحسب الأسمـــاء التى لها تلك الحدود .

والنفس إنما نسميها نفساً من جهة أنها تفعل فى الأجسام أفعالا مخصوصة وأما بحسب جوهرها فلا نسمى نفساً إلا باشتراك الاسم ، بل الاسم الخاص بها العقل لا النفس ، ولذلك سمت الأوائل القوى الغير جسمانية إذا كانت مباشرة لتحريك الأفلاك نفوساً ، وسموا المحركات بالتعشق عقولا ، وجعوا عدة المحركات القريبة وسموها نفس الكل ، والبعيدة وسموها عقل الكل ، كأن الكل هو السماوات . وأما الاسطقسات فإنها وإن كانت جزء من الكل ولكن لا يعتد بها لقلتها ، فلذلك كانوا يقولون : الكل حى ، وله نفس ناطقة ، ولنفسه شيء كالعقل الفعال لنا ، وما كانوا يلتفتون إلى القدر التافه المائت من الكل ، حتى يمتنعوا لأجله من اطـــلاق القول بأن الكل حى . فصى فى أبداننا من المائت بالنسبة إلينا أكثر من نسبة الاسطقسات إلى أجرام الأفلاك . ومع ذلك يطلق القول بأن كل البدن حى ، فظاهر أن البدن يجب أن يؤخذ فى حد النفس . فالنفس إذا كمال للجسم . لكن

الكمال منه أول وهو الذى يصير به النوع نوعاً بالفعل مثل الشكل للسيف ، ومنه ثان الذى يتبع نوعية الشىء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والرؤية والإحساس والحركة الإرادية للانسان ، فإن هذه أمور ليست أولية ، فإنه ليس يحتاج النوع فى أن يكون نوعاً بالفعل إلى حول هـــذه الأمور بالفعل ، بل اذا كانت مبادئها حاصلة بالفعل حتى تكون تلك الآثار موجوده بالقوة القريبة بعد ماكانت بالقوة البعيـــدة كان الحيوان حيواناً بالفعل . فالنفس كمال أول للجسم الذى لا يشترط فيـه شىء لا للذى يشترط فيه لا لشىء ، وليست هى كمال للجسم الصناعى كالسرير والكرسى بل الطبيعى ، ولا كل جسم طبيعى ، فليست النفس كمال البسائط العنصرية بل هى فى عالمنا كما جسم طبيعى تصدر كمالاته الثـــانية بواسطة الآلات فالنفس كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة ، أى من شأنه أن يحيى بالنشوء ويبقى بالغذاء ، وربما يحيى بالإحساس والتحريك . وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعى صفة للكمال الأول هكذا : النفس كمال أول طبيعى لجسم آلى : وزعم أن الكمال الأول قد يكون طبيعياً مثل القوى التى هى مبادىء الآثار ، وقد لا يكون مثل التشكيلات الصناعية ، فالنفس كمال أول طبيعى لا أنهما كمال أول صناعى ، وهذا قريب من التأويل الذى ذكرناه للترتيب القديم .

وأعلم أن هذا الحد لا يمكن أن يتناول النفوس الثلاث أعنى النبـــاتية

والحيوانية والفلكية ، لأنا إن أعطيناهم اسم النفس لأنها تفعل فعلا ما فقد لزم أن تكون كل قوة نفساً ، فتكون الطبيعة نفساً ، وذلك مخالف للاجماع المنعقد بين العلماء . وإن أعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية واندرجت الأخريان . وإن أعطيناه للقوة الفعالة أفعالا متقاربة خرجت النفس الفلكية ودخلت الباقيتان . وإن زدنا على هذه المعانى شرطاً ازداد تخصصا ، فيجب أن يكون مصورا معلوماً . فثبت أنه ان استعمل النفس بحيث تتناول الحيوانية والفلكية خرجت النباتية ، أو تتناول الحيوانية والنباتية خرجت الفلكية . ولا ينبغى أن يعتبر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الأفلاك فى أطوالها وعروضها حتى يظن أنها أفعاله متقابلة . فإن لكل واحد من تلك الأفاعيل نسبة واحدة لا تتغير أصلا .

فان قال قائل : لم لا يجوز أن يقال : ان الحياة هى هذا الكمال ، وهى الأمر الذى يصدر عنه ما ينسبونه الى النفس .

فنقول : انا بينا انه لما اختص بعض الأجسام بهذه الآثار دون البعض فلابد أن يكون ذلك لقوى مخصوصة ، فالمعنى بالحياة اما أن يكون هذه المبادىء ، أو كون الجسم ذا تلك المبادىء ، أو كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه تلك الآثار . والأول تسليم المقصود . والثانى باطل ، لأنه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدأ هو المفهوم من ذلك المبدأ الثالث أيضاً باطل ، فانه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئا واحدا

كيف والمفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات مبدأ به يتم للجسم هذا الكون ! والمفهوم من الكمال الأول الذى رسمناه لا يمنع أن يسبقه بالذات كال أول والا لم يكن أولا ، وبالله التوفيق .

المباحث المشرقية — الجزء الثانى ص ٢٢٠ - ٢٢٤ — طبعة حيدر آباد ١٣٤٣ - ١٩٢٤) ،

مؤلفـات الرازى

قائمة بمؤلفات الرازى[1]

مرتبة ترتيبا أبجديا

١ - إحكام الأحكام .

٢ - إختصار دلائل الإعجاز

٣ - الإختيارات العلائية فى التأثيرات السماوية

٤ - الأخلاق

٥ - الأربعين فى أصول الدين

٦ - إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار

٧ - أساس التقديس

٨ - أسرار التنزيل وأنوار التأويل

٩ - الإشارات

١٠ - الأشربة

١١ - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، أو الملل والنحل ، أو الرياض

---

(١) أنظر قائمة مؤلفات الرازى فى كتابنا :

A Study on Fakhr Al-Din Al-Rasi And His Controversies In Transoziana p. p. 190—203 Beirut, 1966.

حيث أشرنا إلى أماكن المؤلفات المخطوطة وأرقامها ، مع بعض البيانات عن موضوعات هذه المؤلفات، وأنظر أيضاً قائمة مؤلفات الرازى التى أعدها الأب قنواتى للطبعة الجديدة لدائرة معارف الاسلام ونشرها فى كتاب « إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين » ص ١٩٣ — ٢٣٤ ، إعداد عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٦٢ .

المؤنقة فى الملل والنحل .

١٢ - الإعراب

١٣ - آغاز أنجام (بالفارسية) .

١٤ - أنس الحاضر وزاد المسافر .

١٥ - أوصاف الأشراف (بالفارسية) .

١٦ - الآيات البينات

١٧ - البراهين البهائية (بالفارسية)

١٨ - بست باب (بالفارسية)

١٩ - البيان والبرهان فى الرد على أهل الزيغ والطغيان

٢٠ - التبيان فى المعانى

٢١ - تحصيل الحق

٢٢ - ترجيح مذهب الشافعى وأخباره

٢٣ - التشريح من الرأس إلى الحلق

٢٤ - تفسير أسماء الله الحسنى

٢٥ - تعجيز الفلاسفة

٢٦ - تنبيه الإشارات

٢٧ - تنسوق نامة (بالفارسية)

٢٨ - تهجين تعجيز الفلاسفة (بالفارسية)

٢٩ - تهذيب الدلائل وعيون المسائل

٣٠ - الجامع الكبير الملكى فى الطب

٣١ — جامع العلوم

٣٢ — جواب الغيلانى

٣٣ — الجوهر الفردى

٣٤ — حدائق الأنوار

٣٥ — الحدوث

٣٦ — الحكمة المشرقية

٣٧ — الخلق والبعث

٣٨ — الخمسون فى أصول الدين

٣٩ — در حقيقة مرج وأحوال الروح (بالفارسية)

٤٠ — در راح شناسى (بالفارسية)

٤١ — دار التنزيل وغرة التأويل

٤٢ — دقائق الحقائق

٤٣ — ذم لذة الدنيا

٤٤ — الرسالة فى التنبيه على بعض الأسرار المودعة فى بعض سور القرآن

٤٥ — الرسالة الكمالية فى الحقائق الالهية (بالفارسية)

٤٦ — الرسالة المجدية

٤٧ — الرسالة الصباحية

٤٨ — الرعاية

٤٩ — الروض الأريض فى علاج المريض

٥٠ — زاد المعاد

٥١ — الزبدة

٥٢ — سراج القلوب

٥٣ — السر المكتوم فى مخاطبة النجوم

٥٤ — سرور المستجلى لجزء وجود الكلى

٥٥ — شرح ديوان المتنبي

٥٦ — شرح الاشارات

٥٧ — شرح كليات القانون

٥٨ — شرح نهج البلاغة

٥٩ — شرح النجاة

٦٠ — شرح الشفاء

٦١ — شرح سقط الزند

٦٢ — شرح عيون الحكمة

٦٣ — شرح الوجيز فى الفقه

٦٤ — شفاء العى من الخلاف

٦٥ — الطريقة العلائية فى الخلاف

٦٦ — الطريقة فى الجدل .

٦٧ — عصمة الأنبياء

٦٨ — عمدة النظار ونزهة الأفكار

٦٩ — فضائل الصحابة

٧٠ — فى الهندسة

٧١ — فى إبطال القياس

٧٢ — فى علم الفراسة

٧٣ — فى معرفة خطوط الكف وما فيه من الحكمة

٧٤ — فى النفس

٧٥ — فى نفى الحيز والجهة

٧٦ — فى النبوات

٧٧ — فى الرمل

٧٨ — فى السؤال

٧٩ — فى تفسير لا إله إلا الله

٨٠ — القضاء والقدر أو شرح أبيات الشافعى : وماشئت كان وإن لم أشأ .

٨١ — قلائد عقود العقيان فى مناقب أبو نعمان

٨٢ — لباب الاشارات

٨٣ — اللطائف الغيائية

٨٤ — لوامع البينات شرح أسماء الله الحسنى والصفات .

٨٥ — المعالم فى أصول الدين

٨٦ — المعالم فى أصول الفقه

٨٧ — مباحث الحدود

٨٨ — المباحث العمادية فى المطالب المعادية

٨٩ — مباحث الجدل

٩٠ — المباحث المشرقية

٩١ — مباحث الوجود أو مباحث الوجود والعدم

٩٢ — مباحث فى إبطال التسلسل

٩٣ — مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير

٩٤ — المحصول فى علم الأصول

٩٥ — مناقب الامام الشافعى

٩٦ — المنطق الكبير

٩٧ — مسائل فى الطب

٩٨ — المطالب العالية

٩٩ — منهاج الرضى

١٠٠ — مؤخذات جيدة على النحاة

١٠١ — المبين .

١٠٢ — المحرر فى النحو

١٠٣ — المحصل أو المحصل فى نهاية العقول فى علم الأصول أو محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين .

١٠٤ — المحصل فى شرح كتاب المفصل

١٠٥ — مختار التحبير

١٠٦ — المختصر

١٠٧ - الملخص فى الحكمة والمنطق .

١٠٨ - المناظرات أو أجوبة المسائل البخارية أو مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء النهر .

١٠٩ - منتخب درج تنكلوشا .

١١٠ - المنتخب فى أصول الفقه .

١١١ - مصادرات أقليدس أو شرح مصادرات أقليدس .

١١٢ - مشتمل الأحكام .

١١٣ - النبض .

١١٤ - نفثة المصدور .

١١٥ - النهاية والبداية فى المباحث القياسية .

١١٦ - نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز .

١١٧ - نهاية العقول فى دراية الأصول .

١١٨ - الوصية

١١٩ - الورد .

مراجع البحث

أولا : مراجع مخطوطة

١ ـــ إمام الحرمين ، أبو المعالى عبد الملك ابن أبو محمد الجوينى ، كتاب البرهان ، مخطوطة الأزهر رقم ٩٢٣ أصول .

٢ ـــ خليف ، فتح الله عبد النبي ، فخر الدين الرازى وموقفه من الكرامية رسالة ماجستير مقدمة لكلية الآداب جامعة الاسكندرية عام ١٩٥٩ .

٣ ـــ الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر :

(ا) المحصول فى أصول الفقه ، مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ١٣٠ أصول فقه .

(ب) مناقب الامام الشافعى ، مخطوطة المتحف البريطانى رقم Or. 4311

(ج) [illegible] دار الكتب [illegible] المصرية رقم ٧٤٨ توحيد .

٤ ـــ الشهرزورى ، شمس الدين محمد بن محمود ، روضة الأفراح ونزهة الأرواح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

٥ ـــ الصابونى ، نور الدين أحمد بن محمود بن بكر ، البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين ، مخطوطة الاسكوريال بأسبانيا رقم ١٦٠٣ ، وقد حققها المؤلف نشرة دار المعارف ١٩٦٩ .

٦ ـ الماتريدى ، محمد بن محمود أبو منصور كتاب التوحيد ، مخطوطة كيمبردج رقم 3651 .Add وقد حققها المؤلف لنشرة دارالشرقببيروت١٩٧٠

٧ ـ النسفى ، المعين أبو ميمون بن محمـــد المكحولى ، تبصرة الأدلة ، مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٤٢ توحيد .

٨ ـ اليافعى عبد الله بن أسعد بن على ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان فى معرفة حوادث الزمان ، مخطوطة كيمبردج رقم (a) 79-1178 .

ثانيا : مراجع عربية مطبوعة

٩ - ابن أبى أصيبعة ، موفق الدين أبو العباس احمد بن القاسم ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، القاهرة ١٨٨٢/١٢٩٩

١٠ ـ ابن الأثير الجزرى ، أبو الحسن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى ، الكامل ، القاهرة ١٨٥٨/١٣٠٣ .

١١ - ابن تيمية ، تقى الدين احمد بن عبد الحليم :

(ا) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقـــول ، القاهرة ١٩٠٣/١٣٢١ .

(ب) منهاج السنة النبوية فى نقـــد كلام الشيعة والقدرية ، القاهرة ١٩٠٣/١٣٢١ .

(ج) القياس فى الشرع الاسلامى ، القاهرة ١٩٢٧/١٣٤٦ .

١٢ ـ ابن حجر العسقلانى ، احمـــد بن على ، لسان الميزان ، حيدر آباد ١٩١٢/١٣٣٠ .

١٣ — ابن الجوزى ، أبو الفرج عبد الرحمن :

(ا) مناقب الامام احمد بن حنبل ، القاهرة ١٣٩٤/ ١٩١٢ .

(ب) تلبيس ابليس ، القاهرة ١٩٢٨ .

١٤ — ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ، القاهرة بدون تاريخ

١٥ — ابن خلكان ، أبو العباس احمد ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ١٣١٠/١٨٩٢ .

١٦ — ابن عربى ، محي الدين أبو عبد الله ، رسائل ابن عربى ، حيدر آباد ١٣٦٧/١٦٣٨ .

١٧ — ابن سينا ، أبو على حسين :

(ا) الاشارات والتنبيهات ، القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧ .

(ب) النجاة ، القاهرة ١٣٥٧/١٩٣٨ .

(ج) رسالة فى النفس ، القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧ .

(د) الشفاء ، القاهرة ١٣/٠٠/١٩٦٠ .

(ه) منطق المشرقيين ، القاهرة ١٣٢٨/١٩١٠ .

١٨ — ابن العماد ، عبد الحى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب القاهرة ١٣٥١/١٩٣٢ .

١٩ — ابن عساكر ، أبو القاسم على بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين ، تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام أبى الحسن الأشعرى ، دمشق ١٣٤٧/١٩٢٨ .

٢٠ — ابن القفطى ، جمـــال الدين أبو الحسن عـلى بن يوسف ، تاريخ الحكماء ، ليبزج ١٣٢٠/١٩١٢ .

٢١ — أبو ريان ، محمد على ، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى ، بيروت ١٩٦٩ .

٢٢ — أبو ريدة ، محمد عبد الهادى ، ابراهيم بن سيار النظـام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، القاهرة ١٣٦٥/١٩٤٦ .

٢٣ — الأسنوى، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السول شرح منهاج الوصول ، القاهرة ١٣٤٥/١٩٢٦ .

٢٤ — الأشعرى ، أبو الحسن على بن اسماعيل :

(ا) كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق الأب مكارثى ، بيروت ١٩٥٣ .

(ب) رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ، تحقيق الاب مكارثى ، بيروت ١٩٥٣ ، مطبوع مع كتاب اللمع .

(ج) مقـالات الاسلاميين واختلافات المصلين ، تحقق محمـد محي الدين عبد الحميد ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٦٩/١٩٥٠

٢٥ — الآمدى ، سيف الدين الحسن على بن أبو عـلى بن محمـد بن سالم ، الإحكام فى أصول الأحكام , القاهرة ١٣٣٢/١٩١٤

٢٦ — إمام الحرمين، أبو المعالى عبد الملك بن أبو محمد الجوينى ، الارشاد، تحقيق لوسيانى ، باريس ١٩٣٨

٢٧ - الايجى ، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف ، القاهرة ١٨٧٥/١٢٩٢

٢٨ - الباقلانى ، القاضى أبو بكر محمد بن الطيب ، كتاب التمهيد ، تحقيق الأب مكارثى ، بيروت ١٩٥٧ .

٢٩ - بدوى ، عبد الرحمن ، إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين ، القاهرة ١٩٦٢ .

٣٠ - البغدادى ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر .

(ا) الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٩٤٨/١٣٦٧ .

(ب) أصول الدين ، استانبول ١٩٢٨/١٣٤٦ .

٣١ - البغدادى ، أبو البركات هبة الله بن على بن ملكا ، المعتبر، طبعة حيدر آباد ١٩٣٩/١٣٥٨ .

٣٢ - التفتازانى ، سعد الدين ، شرح العقائد النسفية، القاهرة ١٨٧٩/١٢٩٨

٣٣ - الجرجانى ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ، الرسالة الشافعية ، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٣٤ - الخطابى ، أبو سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم ، بيان اعجاز القرآن تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ، القاهرة بدون تاريخ .

٣٥ - الخوانسارى محمد باقر زين العابدين ، روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات ، ١٨٨٨/١٣٠٦ .

٣٦ ـ الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر :

(ا) الأربعين فى أصول الدين ، حيدر آباد ١٣٥٣/١٩٣٥ .

(ب) أساس التقديس ، القاهرة ١٣٥٤/١٩٣٥ .

(ج) لوامع البيانات شرح أسماء الله تعالى والصفات ، القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥ .

(د) معالم أصول الدين ، ١٣٢٣/١٩٠٥ .

(ه) المباحث المشرقية ، حيدر آباد ١٣٤٣/١٩٢٤ .

(و) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩ .

(ز) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥ .

(ح) شرح الاشارات والتنبيهات ، القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧ .

(ط) مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ماوراء ، تحقيق فتح الله خليف ، بيروت ١٩٦٦ .

(ى) نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ، القاهرة ١٣١٧ .

٣٧ ـ ، أبو الحسن على بن عيسى ، النكت فى إعجاز القرآن ، تحقيق محمد خلف الله ، محمد زغلول سلام القاهرة بدون تاريخ .

٣٨ ـ السبكى ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين ، طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة ١٣٢٤/١٩٠٦ .

٣٩ ـ السيوطى ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، الاتقان فى علوم القرآن ، القاهرة ١٢٧٨/١٨٦١ .

٤٠ ـ الشوكانى ، محمد بن على بن محمد بن عبد الله ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، القاهرة ١٢٢٧/١٩٠٩ .

٤١ ـ الشيرازى أبو إسحق ابراهيم بن على بن يوسف ، المهذب ، القاهرة ١٣٣٣/١٩١٤ .

٤٢ ـ الشهرستانى ، عبد الكريم :

(ا) الملل والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ

(ب) نهاية الإقدام فى علم الكلام ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ

٤٣ ـ طاش كوبرى زاده ، أحمد بن مصطفى ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، حيدر آباد ١٣٢٩/١٩١١

٤٤ ـ الطوسى ، نصير الدين ، تلخيص المحصل ، القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥

٤٥ ـ عبد الرازق ، الشيخ مصطفى ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٣٧٩/١٩٥٩

٤٦ ـ على القارى شرح الفقه الأكبر ، القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥

٤٧ ـ الغزالى ، أبو حامد محمد بن محمد :

(ا) إحياء علوم الدين ، القاهرة بدون تاريخ

(ب) الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ

(ج) المنقذ من الضلال ، القاهرة بدون تاريخ

(د) المستصفى من علم الأصول ، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤

(هـ) تهافت الفلاسفة ، تحقيق بويج ، بيروت ١٩٢٧

(و) معيار العلم ، القاهرة ١٩٢٧

٤٨ ـ قاضى زاده ، شمس الدين أحمد ، نتائج الأفكار فى كشف الرموز والأسرار ، القاهرة ١٣٥٦/١٩٣٧

٤٩ ـ القاضى عبد الجبار ، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، القاهرة ١٩٦٥

٥٠ ـ الكاسانى ، علاء الدين أبو بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩

٥١ مدكور ، ابراهيم بيومى ، فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧

٥٢ ـ المقدسى ، أبو شامة شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن بن اسماعيل، تراجم رجال القرنين السادس والسابع أو الذيل على الروضتين القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧

٥٣ ـ النسفى ، عمر ، العقائد النسفية ، القاهرة ١٢٩٧/١٨٧٩

٥٤ ـ النشار ، على سامى ، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧

٥٥ ـ الهمذانى ؛ رشيد الدين فضل الله ، جامع التواريخ ، ترجمة من الفارسية إلى العربية محمد صديق نشأت وآخرين ، القاهرة ١٩٦٠

ثالثاً : مراجع أوربية :

56 - Brockelmann, C., Geschichte Der Arabischen Litteratur, Leiden, 1937 - 49.

57 - Goldziher, I., Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegu g, Leiden, 1920.

58 - Khôleif' F. A. N., A Study on Fakhr al-Din al-Razi and his Controversies in Transoxiana, Beyrouth, 1966.

59 - Patton W.M. Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna Leyden, 1867.

60 - Pines, S., Beitrage zur Islamischen Atomenlehre, Berlin 1930 translated into Arabic by Abu-Rida Cairo 1946.

61 - Taylor A. E., Plato : The man and his work, University Paperback.

62 - Watt, W. M., Free Will and Predestinatien in Early Islam, London, 1962.

63 - Wensinck, A. J., Concordance et ordices de la Tradition Musulmane, Leiden, 1936.

